مجموعه
میراث ایران و اسلام

رسائل عرفانی و فلسفی

حکیم قاآنی

تصحیح

سید محمد باقر حجتی

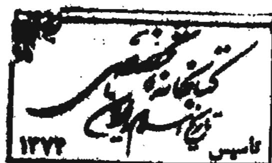
شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

کتاب حاضر مجموع پنج رسالهٔ فلسفی و عرفانی از حکیم قاینی، یکی از حکمای قرن دهم و یازدهم، است.

مقاله فی اسرارالآیات در بارهٔ عادات و امور شگفت‌انگیز جهان؛ مقاله فی حال المعاد در بارهٔ معاد روحانی و انواع سعادت و شقاوت نفسانی؛ مقاله در شرح ابیات سبعهٔ خواجهٔ طوسی در بیان هفت بیت از اشعار خواجه نصیرالدین طوسی است که در بارهٔ مقولات و مراتب موجودات سروده شده؛ مقاله در اسرارالعبادات در بارهٔ حقیقت نماز و سایر عبادات؛ و سرانجام مقالهٔ اتحاد عقل و عاقل و معقول که آن را مستوره نامیده است، تفسیری است، از بخشی از حکمت خالصهٔ ارسطو.

مذاق حکیم قاینی به مقتضای هریک از مقالات اخیرالذکر، مذاقی فلسفی و عرفانی است که حجج آن در سراسر کتاب مشهود است.





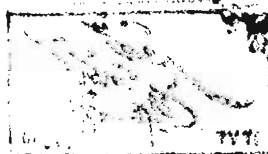
رسائل عرفانی و فلسفی

حکیم قاینی

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

فَبَشِّرْ عِبادِالَّذینَ یَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ اَحْسَنَه أُولٰئِک الَّذِینَ هَدیٰهُمُ اللّهُ وَأُولٰئِکَ هُمْ أُوْلُوْا الأَلْبٰابْ.

پس بشارت ده بندگان مرا، آنان که سخن را می شنوند و بهترینش را پیروی می کنند، آنان کسانی هستند که خدای هدایتشان کرده و خردمندان هم آنانند.



مجموعه

میراث ایران و اسلام

رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی

تصحیح

سید محمّد باقر حجّتی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۶۸

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

وابسته به

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

پنج‌هزار نسخه از این‌کتاب درسال ۱۳٦٤ در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

فهرست مطالب

تذکار

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدُ لله علی نِعَمِهِ الوافرة، والصّلوةُ والسّلامُ علی سیّدنا محمّدٍ وعترتهِ الطّاهرة.

درخلال سالهای ۱۳۴۰-۱۳۴۶ هجری شمسی، که سرگرم تهیه وتنظیم فهرست برای نسخه‌های خطی وعکسی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بودم، به‌آثار یکی از دانشمندان قرن دهم و یازدهم برخوردم که درآن زمان برای من جالب می‌نمود. این دانشمند، که همان میرزا ابوجعفر کافی قاینی است، فردی گمنام به‌نظر می‌رسید که حتی در هیچیک از کتب تراجم نامی از او دیده نمی‌شود، تا چه رسد به‌آنکه شرح احوال وآثار او درچنین کتبی درج شده باشد. ونیز ملاحظه کردم که اکثر قریب به‌تمام آثار علمی این دانشمند به دستخط خود اوست ونسخه‌های دیگری از آنها استنساخ نشده است. لذا درساعات فراغی که فراوان از آن برخوردار بودم به‌استنساخ مجموعه‌ای از آثار مختصراین دانشمند برآمدم وموفق شدم آنها را بازخوانی کرده ونسخه برداری نمایم.

بزرگترین ومهمترین اثراین دانشمند کتاب التسهیل اوست که نسبةً مفصل ومشتمل برعلوم مختلف می‌باشد. ولی نتوانستم به‌علت حجم زیاد آن، آنرا استنساخ کنم، علاوه برآنکه این کتاب دردسترس این جانب نبود و درچند مجلد در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران قرار داشت واستنساخ آن مستلزم صرف وقت بسیار طولانی بود.

به‌هرحال پس از استنساخ، به‌تصحیح عبارات وتوضیح پاره‌ای ازمحتوای رساله‌ها

ومقاله‌ها پرداختم، که‌پاره‌ای از آنها مستقلاً دریک مجموعه ویک رساله‌نیز درمجموعهٔ دیگر قرار داشت. پس از آن مقدمه‌ای در شرح احوال وافکار وآثار این دانشمند نگاشتم که شرح احوال او را غالباً از خلال آثار او استخراج نمودم. در این مقدمه به‌گزارش آثار این دانشمند پرداختم که فهرست مطالب رسالات و مقالات نیز در آن منعکس شده‌است. مطالعه‌کنندگان محترم می‌توانندفهرست مطالب‌این مقالات ورسالات را درمقدمه ملاحظه فرمایند.

ضمناً یادآور می‌شود که چون نسخهٔ این مقالات و رسالات منحصر به فرد بوده است قهراً امکان مقابلهٔ آنها منتفی‌بود، به‌همین جهت‌احیاناً ممکن‌است تعابیر وواژه‌هائی دراین مقالات و رسالات دیده شود که به علت‌نبودن نسخهٔ دیگر امکان تصحیح وحل آنها وجود نداشت. امیدوارم مساعی ناچیز این بنده بتواند در ارائهٔ این‌گونه آثار برای پاره‌ای ازعلاقه‌مندان مفید افتد، ودرصورت برخورد بانسخه‌های دیگر، به‌ترمیم رخنه‌های آنها اقدام نمایند. از خداوند متعال درخواست می‌نمایم که این بنده و همهٔ مسلمین را مشمول مرحمت خود قرار دهد و از رضای خویش برخوردار فرماید.

سید محمدباقر حجتی (حسینی)

چهارشنبه ۲۸ مهر ۱۳۶۱ ه‍ ش

قاینی حکیم

احوال و آثار وافکار او

فیلسوف مورد نظر ما یک دانشمند مسلمان ایرانی خراسانی عصر صفوی است به‌نام میرزا ابوجعفر کافی بن محتشم بن عمیدالملک بن محمدبن نظام‌الدین قاینی دُرُخْشی ، که در زمان خود میان فضلایی امثال شیخ بهاءالدین محمد عاملی وسایرین مشهور بوده است.[1] پدرش کتابی به‌نام **هادی المسترشدین** دارد که در آن عدد ائمهٔ اثنا عشر ـ علیهم السلام ـ را باعدد نقبای بنی اسرائیل تطبیق نموده ، وخود کتاب در ادعیه و عبادات است؛[2] و نیز کتابی به فارسی به‌نام **فصول الحق** نوشته است.[3] قاینی عموی محتشم قاینی پسر میرزا هادی از شعرای قاین در اواخر قرن یازدهم* یا اوایل قرن دوازدهم است.[4] در کتابخانهٔ ملک نسخه‌ای است از دروس شهید ، به‌شمارهٔ ۲٤٥٠ ، از سدهٔ یازدهم ، که از آن محتشم بن‌هادی بن محتشم بن‌عمیدالملک بن محمدبن‌نظام‌الدین الحقیقی (؟) الدرخشی (شاعر مذکور) است ، وخط او در صفحهٔ عنوان آن دیده می‌شود. در همین کتابخانه نسخه‌ای است از **تحریر مجسطی** خواجهٔ طوسی ، به‌شمارهٔ ۳۳۸۹ ، که آن را محمد صادق‌بن عبدالعلی ترشیزی در محرم ۱۰٥۱ در مشهد از روی نسخه‌ای نوشته و در پایان

---

* دراین کتاب همهٔ سالها و قرنها هجری قمری است مگر خلاف آن تصریح شده باشد.

۱) **تذکرهٔ نصرآبادی** ، ص ۱۹۱. ۲) قاینی در فصل دوم ، فن سیزدهم نوشته است : ان‌والدی الافقه قدجمع کتاباً سماه بهادی‌المسترشدین، یحتوی علی‌العبادات والادعیة‌المأثورة.

۳) علوبی، ۱۸٦، مجلس شورا. ٤) **ریحانةالادب**، ج ۳، ص ٤٧٨ .

آن آمده که ابوجعفر کافی بن محتشم بن عمید بن محمد قاینی در اصفهان به‌سال ۱۰۲۷ آن را خوانده است.[۱]

استادان قاینی

از پایان کتاب **التسهیل** استفاده می‌شود که میر ابوالقاسم فندرسکی و میر معزالدین محمد بن محمد بن تقی‌الدین محمد حسینی اصفهانی[۲] استادان وی بوده‌اند، وقاینی از محضر آنها مستفیض گشت. و چنانکه ازهامش رساله‌ٔ **العقل والعاقل و المعقول** برمی‌آید، شیخ علی بن محیی‌الدین جامعی عاملی تونی نیز از استادان او بود. و در پایان **التسهیل** عبارت زیر آمده: وانّما استَفَدْتُ هذهِ المعارفَ والحِکَمَ مِن الاُستاذ الکاملِ الفاضلِ الالٰهیّ الامیرِ ابوالقاسمِ الحسینی الاسترابادی ثُمَّ انّی قَدِاستَعمَلْتُ هذه المعارفَ واستَفَدْتُها بِمشارکةِ المحقّقِ الفاضل والمدقّقِ الکامل ذی‌الطّبیعةِ السّلیمةِ والقَریحةِ الحَسَنةِ السیّدِ الحکیمِ الفاضلِ المؤیّدِ الفیلسوفِ الکامل ابی القاسمِ الحسینی، ومِن اُستاذِهِ افضلُ الحکماءِ واشرفُ الفضلاءِ المولی‌الاستاد معزّالدین شرف‌المحقّقین محمّدالاصفهانی حَرَسَ‌اللهُ عنِ الفِتَنِ کَریمَ ساحتَیهِما و اَعَزَّاللهُ اَنصارَ دولتَیهِما وهما ـ اَیَّدَهُمَااللهُ ـ بالِغانِ فیه الی الغایةِ واصلانِ الی‌السّعادة. ولی مؤلف روی تمام این عبارات خط بطلان کشیده است! و هرجاکه عبارت «الحکیم المنعم علینا» یا «الفیلسوف الاستاد المفیض» را آورده باید منظورش میرفندرسکی یا معزالدین اصفهانی باشد.

قاینی دارای طبعی موزون بود و منظومه‌ای به‌نام **خردنامه** داشت که به **کافی** تخلص می‌نمود. ما درگزارش آثار او از **خردنامه** ونمونه‌ای از اشعارش یادخواهیم کرد. او به خط کوفی نیز آشنایی کامل داشت و نمونه‌های زیادی از آن در مطاوی صفحات کتاب **التسهیل** دیده می‌شود.

---

۱) فهرست میکرو فیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ص ۷۵۰.

۲) شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی (سدهٔ دهم) به‌معزالدین مذکور اجازه داده‌است (**الذریعه**، ج ۱، ص ۱۳۵).

آثار قاینی حکیم

اکثر آثاری که از این حکیم به‌دست آمده به خط اوست، و تنها کتابی که از کتابهای وی استنساخ شده کتاب **الشجرة الطیبة فی اثبات الحرکة** است، و دو نسخه از این کتاب، یکی در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات ودیگری در کتابخانهٔ مدرسهٔ شهیدمطهری (سپهسالار سابق)، موجود است، و ما هر دو را گزارش خواهیم کرد. نه اثر از آثار وی درزیر معرفی می‌شود که به‌استثنای دو اثر، بقیه در کتابخانه‌های مختلف تهران موجود می‌باشد:

بخش اول ـ رساله‌های فارسی

۱. اسرارالآیات یا مقاله درچگونگی پیدایش غرایب وعجایب وشگفتیهای گیتی

این مقاله یا کتاب دربارهٔ خوارق عادات و امور شگفت انگیز از قبیل معجزات و کرامات و اِخبار از مَغیبات وکهانت و سحر وجادو و چشم زخم و اسرار تأثیر دعا وامثال آنهاست. مؤلف این مسائل را از رهگذر فلسفه وعرفان وآیات واَخبار بررسی کرده و در آن از نبوت مجهول ارسطو[1] وسخن «نبی کامل وحکیم فاضل زرادشت در کتاب زند» واسکندر افرودیسی و رسالهٔ **فیض الهی** ابن سینا و ابوعبدالله محمدرازی و **ما بعدالطبیعه وفلسفهٔ اولای** ارسطو یادکرده است. درباب دوازدهم این مقاله نامه‌ای است فلسفی از «خردمند فاضل و دانشورکامل محمد المحسن الاصفهانی اندر اثبات علم به‌احکام نجوم» که گویا مراد او معزالدین محمدبن تقی‌الدین محمد حسینی اصفهانی سابق الذکر باشد که در**التسهیل** ازاو یادکرده‌است. مؤلف درخاتمهٔ این مقاله یادآور می‌شود که بایدآن را بعد ازعلوم حکمت خواند. این‌کتاب درشانزده باب ویک خاتمه به‌شرح زیر می‌باشد:

باب اول اندر آنکه چگونه برخی از دنیا گذشتگان از خوردن و آشامیدن، روزگار دراز اِعراض نمایند.

---

۱) مؤلف روایت «ان ارسطو طالیس کان نبیاً فجهله قومه» را دربارهٔ او در این مقاله آورده است.

باب دوم درآنکه گروهی ازعارفان را که ازاقتناص حطام دنیوی وگرد کردن آن اجتناب نمودند وازجناب غرور به‌جناب باری- عزاسمه- توصّل جسته‌اند و درسلک مقدسان منتظم گردیده‌اند ، روا هست که به‌قوهٔ روحانی بل به‌قدرت رحمانی برکردن کاری اقدام نمایند که از وسع دیگران بیرون بوَد وجز ایشان را بدان دسترسی نباشد و بدان فعل از دیگر مردمان ممتاز باشند. (در این مسئله وسایر مسائل زیر ، مؤلف بانظر فلسفی مطلب را رسیدگی می‌کند) .

باب سوم درآنکه روا بوَد که گروهی از مردم ازمَغیبات آگاهی دهند و به‌آینده اعلام نمایند، و وحی چه بوَد ، وچیزها را به‌خواب چون بینند، وتأویل وحی چه‌باشد، و تعبیر خواب چه بوَد ، و روانهای پاك چگونه به‌فرشتگان رسند ، وسخنان فرشتگان بشنوند ، برآن وجه که اَخبار وآثار برآن شهادت دهد.

باب چهارم اندر آنکه کاهنی چه بوَد وکاهنان چه‌کسان باشند وکهانت به چه پدید شود.

باب پنجم اندرآنکه به چه‌بوَد که گروهی ازمردم واله ولی خویش نمایند وسخنان گویند که از غیب آگاهی دهد.

باب ششم اندر آنکه برخی ازآنانکه نه پیغمبر و امام باشند، ونه ولی وکاهن ، ونه واله و بیخود ، چسان از غیب آگاهی دهند.

باب هفتم در بیان آنکه ظهور و حدوث خوارق عادات چگونه باشد و وجود آن ازکجا بوَد .

باب هشتم اندر آنکه سحر چه بوَد و پیغمبر و امام به چه از ساحر جدا باشد.

باب نهم اندر رسیدن چشم بد که پارسیان آن را «چشم زخم» خوانند وکیفیت وجود آن .

باب دهم اندر فواید عزایم و تعاویذ :

باب یازدهم درکیفیت وجود نیرنجات وپدید آمدن طلسمها برآن وجه که خرد

فیلسوفان بدان رسد ، و بیان آنکه میانهٔ سحر و نیرنجات و طلسمات ، و معجزات و کرامات فرق چیست.

باب دوازدهم اندر آنکه تقدمهٔ معرفت به علم نجوم به چه وجه حاصل آید و احکام آن به چه درست شود.

باب سیزدهم اندر کیفیت زیارت مَشاهد وگورستان ، و حقیقت دعا و بیان حقیقت تأثیر آن اندر نفوس و اَبدان.

باب چهاردهم اندر سبب مستجاب شدن دعا.

باب پانزدهم اندر آنکه روا نبوَد که گیتی از پیغامبری یا امامی که به روح قدسی مؤید بوَد خالی باشد. (بخشی از مطالب این باب در نسخهٔ منحصر به‌فرد مؤلف آمده و بخش دیگر آن افتاده است).

باب شانزدهم اندر آنکه سبب اختلاف مردم به چیست. (مطالب این باب از نسخهٔ مزبور افتاده است).

خاتمة الکتاب در آنکه این رساله را بعد از علوم حکمت باید خواند. (این موضوع را نیز نسخه فاقد است).

در صفحهٔ عنوان نسخه ، گزیده‌ای از فهرست مذکور به خط نستعلیق مؤلف آمده است.

آغاز: بسمله ، الحمدلله رب العالمین والصّلوة علیٰ محمّد و آله. وبعداین رساله‌ای است که برای هدیهٔ مجلس عالی والد اجل اکرم ـ زادَهُ اللهُ عُلُوّاً ـ نبشتم و اندر او باز نمودم چگونگی پیدایش غرایب و عجایب وشگفتیهایی راکه بدین‌گیتی اندر است و سخن را دشوار نکردم ، وحقیقت آنچه خواستم به چند باب روشن‌گردانیدم ، و به‌خداوند پناه می‌برم که آغاز همهٔ چیزها از اوست و بازگشت همه به‌سوی اوست ..

انجام (افتاده) : باب پانزدهم اندر آنکه روا نبوَد که گیتی از پیغامبری یا امامی که به روح قدسی مؤید بود خالی باشد. و بیان آن برسبیل اجمال چنان است که آدمی را بران نهج... [پس‌از دو صفحه] واز آن روی که غایت باری موجب است اصلاح

آن را به‌قوّت امامی که اشرف ... [نسخهٔ تا همینجاست و بقیهٔ این باب و تمام باب شانزدهم وخاتمةالکتاب افتاده‌است] .

مؤلّف مقاله را درحدود سال ۱۰۲۶ ساخته‌است. مقالهٔ مذکورپنجمین رسالهٔ مجموعهٔ شمارهٔ ۸۳٤ د ، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی است . به خط نستعلیق خود مؤلف ، روی کاغذ سفید فرنگی ۱۹ سطری، با حواشی میرضیاءالدین علوی دارندهٔ نسخه. مقاله از برگ ۸۳ پ آغاز می‌شود و به برگ ۱۲۹ پ انجام می‌گیرد. تا به حال نسخهٔ دیگری از این مقاله به‌دست نیامده است.

۲ـ بیان حال معاد نفوس و شرف و خساست وتفاوت آنها در انواع سعادت یا مقاله فی بیان حال المعاد

در این مقاله مؤلف ، چنانکه درفصل اول آن یادآور می‌شود ، در صدد بحث از معاد جسمانی نمی‌باشد ، چون به‌نظر او عقل را توانائی براستدلال درمورد معادجسمانی نیست ، بلکه سخن دربارهٔ معاد روحانی است از رهگذر فلسفه ، و بیان انواع سعادت وشقاوت نفسانی که به‌قیاس و برهان توان شناخت. دراین مقاله ، بندی از **رسالهٔ نفس** ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی (از گفتهٔ ارسطو طالیس و افلاطون و فلاسفهٔ دیگر) درفصل نهم به‌پارسی ترجمه شده وعبارتی که از فیقورس موبد به عربی آورده در اینجا آمده است. و درآن یادکرده که یکی از اجلهٔ حکما و اکابر ایشان گوید که اصحاب این پیشه در عالم کل به منزلت ملائکه‌اند. و دربارهٔ آن درهامش آمده : و هوالسید الالهی الامیرابوالقاسم الاسترابادی الحسینی ، که گویا از **صناعیه** او نقل می‌کند. این مقاله در پانزده فصل البته بدون عنوان‌است ، وترتیب فصول برای نمایاندن ترتیب منطقی مطالب کتاب یا مقاله می‌باشد وهمهٔ آنها فاقد عناوین کلی است .

آغاز : بسمله ، سپاس خداوندی راکه ایجاد همهٔ چیزها از اوست و بازگشت و اتمام همه چیزها بدوست، و درود ایزد به‌روان پاك پیامبر ماکه اشرف پیامبران مرسلْ اوست ، و براوصیای اوکه راهنمایان ما ایشان‌اند. و بعد ، غرض ما از این رساله بیان

احوال نفوس است پس از آنکه از بدن مفارقت کرده باشد ، و در این ضمن شرف و خساست نفوس وتفاوت آن در انواع سعادات دانسته خواهد شد.

انجام: وگوییم که ارسطو طالیس فرماید که آنکه نفس خود را مهمل گذارد و به‌سوی شهوات حقیرهٔ دنیاوی گراید و به‌طبیعت بهایم ودیوان غبطت جوید و نفس الهیه را فراخور آن قدرتی که هست پاك نسازد و از قاذورات بدنی اجتناب نکند و نفس خود را طهارت ندهد ، رحم واجب وگریه و نوحه لازم بوَد. و تعظیم آنکه از امثال این امور دوری نماید در خور باشد وکل میسر لما خلق له و الحمدلله رب العالمین .

مؤلف این مقاله را در حدود سال ۱۰۲٦ ساخته است. ومقاله، چهارمین رسالهٔ مجموعهٔ ۸۳٤ د ، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی است ، به‌خط نستعلیق مؤلف در ۱۰ تا ۱۹ سطر، واز برگ ۵۲ پ آغاز می‌شود و به برگ ۸۲ پ انجام می‌گیرد. تا به‌حال نسخهٔ دیگری از این مقاله به‌دست نیامده‌است.

۳ـ خردنامه

چنانکه قبلاً یادآور شدیم ، قاینی دارای طبعی موزون بوده و منظومه و دیوانی فارسی به‌نام **خردنامه** ساخته بود که تخلص وی در آن **کافی** بوده‌است. علامه حاج‌شیخ آغابزرگ تهرانی فقید در **الذریعه**[8] از **خردنامهٔ** او یاد کرده وتاکنون نسخهٔ آن به‌دست نیامده است، جز آنکه برخی از اشعار فارسی همین منظومه در برخی از صفحات کتاب **التسهیل** او آمده که ما آنها را ذکر می‌نماییم :

یکی پرسید از یثرب ز صادق	که‌ای‌ذات توچون‌قرآن‌ناطق
چه فرمایی دراین سیرکواکب	چه‌بسیارست مردم را مذاهب
چنین فرمودآن معصوم‌اقدس	که‌آن‌دانش‌نشدمفهوم‌هرکس
ازآن‌دانش‌نشدظاهر جز اندك	خفیاتش نشد مفهوم ومُدرَك
بجز آنان کجا صاحب زبانند	حقیقت فعل انجم را بدانند

۸) ج ۹ ، جزء سوم ، ص ۹۰۳ .

دو بیت و یک قصیدهٔ زیر نیز در صفحاتی از کتاب **التسهیل** بدو نسبت داده شده است :

ندای هاتف غیبم سحر رسید به‌گوش
به‌هوش آمدم از جاودانه خواب وخیال
به من نمود جهان را فروغ حکمت او
مثال جفت سلامان به دیدهٔ ابسال

* * *

گرمای مهر ماه شد و مهرگان رسید
هنگام مطرب است وسماع و می‌ونبید
افکند بوستان قصبِ پرنیان به دوش
تا آسمان به رخ قصبِ پرنیان کشید
باغیست‌چون بهشت، خزان‌نیست‌چون بهار
می چون عقیق سوده و ایام همچو عید
مطرب ترانه سنج وغزل خوان وباده نوش
کان یار مهربان به‌سوی بوستان جهید
ای شیخ یک زمان بهل این وعظهای خام
کاین وعظهای خام نیارد خرد شنید
لطفش گنه نبخشد، لب بند از خروش
عفوش خطا نپوشد، تا چند از این وعید
باشد ترا به جبه و دستار اعتماد
مارا به لطف و بخشش دادار اِعتمید

٤ـ شرح ابیات سبعهٔ خواجه طوسی در مراتب موجودات

قاینی هفت بیت اشعار فارسی راکه خواجهٔ طوسی دربارهٔ مقولات و مراتب

موجودات سروده بود با عنوان «البیت و التفسیر» به‌فارسی گزارش کرده است. ابیات سبعهٔ خواجه طوسی این است :

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل
یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود
ممکن دو قسم گشت یقین جوهر و عرض
جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقود
جسم و دو اصل او که هیولی و صورتند
پس نفس و عقل ، وین همه را یادگیر زود
نُه گشت باز جنس عرض ، این دقیقه را
اندر خیالِ نظم به من عقل می‌نمود
کمست و کیف و اَیْنَ ومتی ومضاف ووضع
پس فعل و انفعال ، دگر ملک ای ودود
اجناس کاینات مقولاتِ عَشْر دان
ده گشت، کم از این، نه براین دیگری فزود
پس واجب الوجود کزین ده منزه است
کو بود پیش از آنکه از اینها یکی نبود

آغاز : بسمله ، الحمدُلله وحده والصّلوٰة علیٰ رسولهِ الطّاهرین. بعد این چند کلمه‌ای است در شرح ابیات سبعه که حکیم کامل و استاد فاضل نصیرالدین محمدطوسی در شرح اقسام موجودات نظم فرموده ، امیدکه به‌نظر اصحاب حکمت برسد، به درجهٔ قبول واصل گردد. والله الموفق .

البیت اول : موجود منقسم به دو قسم...

التفسیر : معنی موجود را همه‌کس معلوم است واندر خاطرها مفهوم، او مرتسم بی‌تقدمهٔ معرفت شیئی دیگر، وآن را حد نتوان کرد و به‌چیزی دیگر شناخت...

انجام : و بالجمله ، هرچه بجز رب الارباب‌است از موجودات عینی، او را از ترکیب چاره نیست ، وایزد از مثابهٔ همه مُعرّیٰ و مقدس ـ تعالی شأنه وجلّ جلاله ـ تَمّتْ بالخیرَ والسّعادةِ علیٰ یدِ مؤلّفِها کافی بن محتشم‌القاینی ختَمَ‌اللهُ له بالحُسنیٰ .

این مقاله دومین رسالهٔ مجموعهٔ ۸۳٤ د ، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی تهران است ، به خط نستعلیق مؤلف در حدود سال ۱۰۲٦ ، ۱۹ تا ۲۲ سطری، باحواشی میر ضیاءالدین علوی، از برگ ۳۵ پ آغاز می‌شود و به‌برگ ٤۰ انجام می‌گیرد. از این مقاله تاکنون نسخهٔ دیگری به دست نیامده است.

بخش دوم ـ رساله ها وکتب عربی

۵ـ اسرارالعبادات

این مقاله که به‌عربی است دربارهٔ حقیقت نماز وانواع و اقسام آن و حکمت و مقدار نفع و غرض ساخته شده ، و مؤلف در آن اَسرار اعمال و انواع نماز را بیان نموده است ، وضمناً دربارهٔ روزه و زیارت و حج نیز از رهگذر عرفان و حکمت بحث کرده ، و روبه‌مرفته روح اعمال عبادی را در مواضیع فوق در شش فصل و خاتمه بررسی نموده ، و در جبال قاین به سال ۱۰۲٦ در یک شب آن را به دستور استادش شیخ علی‌بن محی‌الدین جامعی عاملی و یا میرفندرسکی به‌انجام رسانده است. از فصل دوم این مقاله‌استفاده می‌شود که مؤلف دارای رسایل حِکمی‌فراوانی‌بوده و این مقاله را پس از آنها ساخته است.

فهرست فصول این مقاله چنین است :

الفصل الاول فی عددها [الصّلوة] و انواعها و اقسامها .

الفصل الثانی فی‌بیان حقیقة الصّلوة و مقدار نفعها .

الفصل الثالث فی الحکمة فی التکلیف بها علی وجهٍ یَلیقُ بالنّظرِ الفلسفی.

الفصل الرابع فی اسرار مقدمات الصّلوة و اسرارها [المقدمات] .

الفصل الخامس فی‌اسرار فضائل الجماعة وصلوة الجمعة والعیدین والطواف والحج و الزیارة :

الفصل السادس فی اسرار الصّلوة نحواً آخرمن البیان و فی الحکمة فی الموت .

ختم المقالة فی دواء مرض القلب .

آغاز ، بسمله. الحمدلله والصلوة علی رسوله وآله الطاهرین. وبعد فإنّی اُریدُ اَن اُبَیِّنَ فی مقالتی هذه حقیقةَ الصّلوة وانواعَها و اقسامَها والحکمةَ فیها و مقدارَ نفعها و غایتَها ، ثمّ اُبَیِّنَ اَسرارَ اعمالِها و انواعَها و اُبَیِّنَ عند هذا اشیاءَ مِن اَسرارِ الصّومِ و الزیارةِ و الحجّ علیٰ مبلغِ مَا انتهی الیه فحَصی و طلبی متقرباً الی مجلسِ شیخنا و مولانا الافقه الاعلم الاعظم .[۱]

انجام : فانّمایلوحُ من علومٍ اُخریٰ اقدم علیهذه المقالة. و اذا بَلَغَ مقالتُنا الیهذا المقامِ فلنختتمِ الکلامَ حامداًلله و مصلّیاً علی رسولهِ المصطفی وآلهِ المصطفین الطاهرین. وقد جمَعْنا هذهالمقالةَ حسب ما اَمَرَنا به الشیخُ الاجلُّ الافضلُ فی لیلةٍ واحدةٍ بجبالِ قاین سنة ستة وعشرین بعد الالف من الهجرة. این مقاله نخستین رسالهٔ مجموعهٔ شمارهٔ ۸۳۴ د ، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی تهران است، به خط نستعلیق مؤلف درسال ۱۰۲۶ درقاین، ۱۰ سطری، واز برگ۱پ آغاز می‌شود وبه برگ ۳۵ پ انجام می‌گیرد. تاکنون نسخهٔ دیگری از این مقاله به‌دست نیامده است.

۶- الاسرار فیما اعتقدته من‌المسائل المختارة

از این کتاب تاکنون نسخه‌ای به دست نیامده است وقاینی از آن در پایان رسالهٔ **الشجرة الطیبه فی اثبات الحرکة** خود نام می‌برد. قاینی در این کتاب عقاید و آراء شخصی خود را در مسائل مختلف علمی آورده و نسبت به آراء وعقاید مختلف در آن اظهار نظر نموده و پاره‌ای از آراء را پذیرفته و پاره‌ای را با دلایل رد می‌کند.

۱) در زیر سطر آمده : المراد منه شیخ علی‌بن محیی الدین‌الجامعی العاملی محتداً ، التونی مسکناً .

۷ـ التسهیل

این کتاب در پانزده فن به‌شرح زیر درسال ۱۰۲۹ ساخته شده است : منطق ، طبیعی، کیمیا، فلاحت، طب ، تعبیر ، حساب، هیئت، موسیقی، احکام، طلسمات، الهیات ، اخلاق ، سیاست ، عبادات شرعی واسرار و رموز آن ، چنین است فهرست کتاب :

[الفن الاول فی المنطق]

[الفن الثانی فی الطبیعیات و فیه ثمانیة مقالات]

[المقالة الاولی . . .]

المقالة الثانیة فی السماء والعالم و ما یتعلق بذلک و فیها فصول (۹ فصل)

المقالة الثالثة فی الکون والفساد (۵ فصل)

المقالة الرابعة فی الآثار العلویة (۶ فصل)

المقالة الخامسة فی المعادن (۵ فصل)

المقالة السادسة فی الاجسام النباتیه (۴ فصل)

المقالة السابعة فی الاجسام الحیوانیة (۲۰ فصل)

المقالة الثامنة فی الانسان (۱۲ فصل)

الفن الثالث فی العلم المستور وفیه مقالة واحدة فی ستة فصول

الفن الرابع فی الفلاحة و فیه اربع مقالات :

المقالة الاولی فی زرع الحبوب . . . و فیها ستة فصول

المقالة الثانیة فی غرس الاشجار . . . و فیها سبعة فصول

المقالة الثالثة فی القول علی العقول . . . و فیها ثلاثة فصول

[المقالة الرابعة . . .]

الفن الخامس فی الطب و فیه اربع مقالات :

المقالة الاولی فی التشریح و فیها اربعة فصول

المقالة الثانية فی احوال البدن و فیها ثلاثة عشر فصلاً

المقالة الثالثة فی تدبیر الاصحاء و علاج المرضی (۱۰ فصل)

المقالة الرابعة فی الادویة المفردة و قوانین ترکیبها و فیها خمسة فصول

الفن السادس فی التعبیر و فیه مقالة فی تسعة فصول

الفن السابع فی العلوم التعلیمیة فی مقالات :

المقالة الاولی فی علم الحساب (فی ۱۲ فصل ، فصل ۱ـ۵ افتاده)

المقالة الثانیة فی الجبر و المقابلة و فیها ثلاثة فصول

الفن [**الثامن**][1] فی الهیئة و فیه ست مقالات :

المقالة الاولی فی حال السماء و اصناف الحرکات الدائرة و القسیّ و الزوایا و فیها «یه» [۱۵] فصلاً و «لد» [۳٤] شکلاً

المقالة الثانیة فی افلاك الشمس و حرکاتها و فیها «یب» [۱۲] شکلاً و فصلاً

المقالة الثالثة فی افلاك القمر و کیفیة ذلك و هی تشتمل علی «لد» [۳٤] فصلاً و «یب» [۱۲] شکلاً

الفن التاسع فی الموسیقی

الفن العاشر فی الاحکام السماویة و فیه ثلاث مقالات :

المقالة الاولی فی تعدید قوانین کلیة منها یعرف غیرها و فیها عشرة فصول

المقالة الثانیة . . .

المقالة الثالثة فی الموالید و فیها اثنی عشرة فصول

الفن الحادی عشر فی العلوم الغریبة و فیه مقالة واحدة فی تسعة فصول

الفن الثانی عشر فی العلوم الالهیة و فیه ست مقالات :

المقالة الاولی فی الامور العامة (۲۳ فصل)

المقالة الثانیة فی العلل و المعلولات (۹ فصل)

۱ـ در نسخه : الفن الثالث .

المقالة الثالثة فی الجوهر و العرض (۱۶ فصل)

المقالة الرابعة فی معرفة المبدأ الاول و صفاته (۱۰ فصل)

المقالة الخامسة فی صدور الاشیاء عن [المبدأ] الاول[1] والمعادالیه (۷ فصل)

المقالة السّادسة فی احوال النفس الانسانیة وقوتها والدعوات والعقوبات السماویة و العبادات والنبوّة والامامة (۱۲ فصل). درپایان آمده: «در غرهٔ جمادی الآخره سنهٔ ۱۰۲۹ درتألیف این فن شروع شد و بهانجام آمد بعون الله، به تاریخ سلخ همان ماه..)

الفن الثالث عشر فی العلوم الخلقیه وفیه مقالة واحدة فی خمسة عشر فصول وخاتمه. درصفحهٔ عنوان این فن آمده: «در میانهٔ رجب سنهٔ ۱۰۲۹ درتألیف این فنون آغاز شد و به آخر رمضان سال بر هزار وبیست ونه بهانجام آمد». درنیمهٔ فصل ۱۵، مقالهٔ ۱، فن ۱۳، آمده: «هذا تلخیص کتب ارسطو فی علم المنطق ولواحقه...»

الفن الرابع عشر فی علم السیاسات... و فیه مقالتان:

المقالة الاولی فی السیاسات المنزلیة و فیها ستة فصول

المقالة الثانیة فی السیاسات و فیها اربعة عشر فصلاً

پس از تمام شدن این فن آمده: «تم الکتاب الموسوم بالتسهیل سلخ رمضان ۱۰۲۹ الهجریة بقریة مرحد.» درهامش آغاز خاتمه آمده: «پس از سالی که از جمع این کتاب فارغ شد به اقتراح گروهی ازاحباب گرامی وافاضل نامی مقالتی اندر شرح آفاق و انفس و اسرار عبادات و تفصیل آن به هم آورد وبدین کتاب الحاق نمود و ختم مقال بر آن شد. والله الهادی.» درپایان خاتمه دارد: «وتهیأ الفراغ من نقله الی البیاض سنة الف وتسع وعشرین بمحروسة قهستان. کتاب التسهیل تألیف احوج خلق الله الیه ابوجعفر الکافی بن محتشم القاینی ختم الله له بالحسنی.

الفن الخامس عشر فی العبادات الشرعیه و اسرارها و رموزها و فیه مقالة واحدة فی اثنی عشر فصلاً و در مبحث صوم، نامهٔ زرادشت بهشاه هند بهفارسی آمده است. فصل ۱۱ و ۱۲ افتاده است.

۱- در نسخه: عن التدبیر الاول.

تمام کتاب در سه مجلد به‌شماره‌های ۱۷۷۹ و ۱۷۸۰ و ۱۷۸۱ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است و همه ، بجز موارد اندکی ، به‌خط نسخ مؤلف در سال ۱۰۲۹ است، و نسخه خط خوردگی دارد ، همهٔ نسخه ۱۷ و ۱۸ سطری است با کاغذ اصفهانی و مجموعاً بالغ بر ۴۸۱ برگ می‌شود. تاکنون نسخهٔ دیگری از این کتاب به‌دست نیامده است .

۸. الشجرة الطيبة فی اثبات الحركة

مؤلف در این رساله آراء وعقایدی که ازگفتار حکما وفلاسفهٔ بزرگ فهمیده در بحث حرکت گرد آورده و متعرض جرح ویا تعدیل این آراء نشده و آراء شخصی خود را در آن اظهار نکرده است ، بلکه رد یاقبول این آراء وسایر نظریات را به کتاب دیگرخود به‌نام **الاسرار فيما اعتقدته من المسائل المختارة** موکول نموده‌است . عناوین رسالهٔ مورد بحث نوع وهمانند عنوانهایی است که ملاصدرا در کتابهای خود به‌کار برده است ؛ از قبیل انارة ظلمة ، تبصرة قدسیه ، زجاجة حکمیة فی مشکوة ، ازاحة ظلمة وامثال آنها . قاینی این رساله را به‌نام میرزا ابوطالب رضوی، که با تجلیل فراوان والقاب زیادی از او یادمی‌کند ، درچهار فصل و یک خاتمه به شرح زیر ساخته است :

الفصل الاول فی ان الحركات السماوية صادرة عن قوة نفسانية

الفصل الثانی فی المحرك الاول الذی منه هذه الحركات والغاية المطلوبة لها على ما استقر عليه رأى . . . الاول

الفصل الثالث فی الدلالة على ان المبادى المعشوقة للسماويات كثيرة

الفصل الرابع فی صدور الافعال عن المبادى الأوّل وترتيبها

ختم الكلام فی النفوس الجزوية بِمَ تصير نفساً مطلقاً ، و متىٰ يحاذى هذا العالم بالعالم الابداعى .

آغاز: الحمدلله الذى لاخيرَ إلّا منه ، ولافضلَ إلّا مِن لَدُنه ، الا لَهُ الأمرُ والخلقُ بيدِه . . . وبعد فإنّى لما دَلَلْتُ فى هذه المقالةِ عن انّ الحركاتِ السماويّةَ صادرةٌ عن

قوّةِ نفسانیةٍ و علی المحرّكِ الاوّلِ الذی یكونُ منه هذه الحركاتِ و علی‌الغایةِ المطلوبةِ لها و علی‌الكثرةِ فی‌المبادی و علی صدورِ الافعالِ عنها و علی الترتیب النّازلِ فی المبادی الی اَنْ یَبْلُغَ الاخیرُ علی ماوَفّیٰ به طلبی علی احضرِ الوجود فوَشَّحْتُها بِالقابِ الصّدرِ المعظّمِ المرتضی... والسّراجِ المضیء المیرزا ابوطالب الرضوی...

انجام: و هذا أُسُّ ما فَهِمْتُهُ مِن كلامِ المَهَرَة مِنَ الحكماءِ فَاوردْتُه بِهذا التفصیلِ الفلسفی مِن غیرِ اَنْ اَتَعَرَّضَ لفسادِ ما هو فاسدٌ و نقضِ ما هو منقوصٌ لدی وایراد ما قَوّیٰ اعتمادی علیه و اِذعانی الیه ؛ فانّ هذا موكولٌ الی كتابِنا الموسومِ بِالاَسرارِ فیمَا اعْتقدته من‌المسائل المختارة . والله حسبی و علیه التُّكْلان.

این رساله بیست و دومین رسالهٔ مجموعهٔ ۲۴۲ ب ، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات ومعارف اسلامی تهران است و به خط شکستهٔ نستعلیقِ ریز فریدالدین بن محمد در سال ۱۰۸۵ می‌باشد ، با سطرهای مختلف ، واز برگ ۷۹ پ شروع می‌شود و به‌برگ ۸۵ انجام می‌گیرد ، در اندازهٔ رحلی. نسخهٔ دیگری از این رساله در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار به شمارهٔ ۲۱۲۹/۸۱ موجود است.

۹ـ العقل والعاقل والمعقول یاالمستورة

قاینی این رساله را برای استادش ، که ممکن است همان شیخ علی بن محیی‌الدین جامعی عاملی و یا میرفندرسکی[1] باشد، درسال ۱۰۲۶ ساخته‌است. مؤلف در پنج‌فصل و خاتمه که ذیلاً گزارش می‌شود مباحث مربوط به عقل و عاقل ومعقول و اتحاد آنها را اجمالا بررسی کرده وآن را **المستوره** نامیده است ، چون معتقد بود مردم شایستگی فهم آن را ندارند. این رساله‌گزارش وتفسیری است از بخشی از حکمت خالصهٔ ارسطو .

۱ میرضیاءالدین علوی در هامش نوشته: مؤلف در این رساله اصولی را آورده که درسخنان میرفندرسکی آمده ودر رسالهٔ **صناعیهٔ** او دیده می‌شود . و هموا اضافه می‌کند که من از استادم آخوند مولانا موسی طبسی که ازشاگردان قاینی است (گویا پدر مؤلف **رسالة فی‌النفس** : نسخهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، شمارهٔ ۲۶۰ کرمان) این مطلب را نیز شنیدم که شاگرد میرفندرسکی بوده است .

و درپایان به استاد خود می‌گوید : اگر این تفسیر را مطابق رأی ارسطو دیدی مرا آگاه کن تا تمام کتاب را تفسیر نمایم. قاینی دراین رساله از **اثولوجیای** ارسطو عباراتی آورده واز اسکندر افرودیسی و فرفوریوس یادکرده است.

آغاز : بسمله. الحمدلله رب‌العالمین والصّلوة علی رسوله المصطفی وآله وعترته المصطفین‌المعصومین. وبعد فإنّی أُریدُ فی‌مقالتی هذه اَنْ أُبیِّنَ :

۱ـ اَنَّ علّةَ المعلولِ تَجِبُ اَنْ تکونَ حاصلةً عند علّتِه علی وجهٍ اشرف ؛

۲ـ و اَنَّ العقلَ مع العاقلِ و معقولهِ متّحدٌ .

۳ـ و اَنَّ المعلولاتِ کیف صَدَرَتْ عن عِلَلِها . . . متقرّباً الی مجلسِ مولانا و استادنا الحکیم الشریف الاجلّ الاعظم .

الفصل الاول فی اَنَّ صورةَ المعلولِ تَجِبُ اَنْ تکونَ حاصلةً عند علّتِه . . .

الفصل الثانی فی اَنَّ العقلَ مع العاقل ومعقولهِ متّحدٌ . . .

الفصل الثالث فی اِنَّ المعلولاتِ کیفَ صَدَرَتْ عن عللِها العالیة . . .

الفصل الرابع فی اَنَّ الواجبَ ـ جلَّ جلالهُ ـ عَقْلٌ لِذاتهِ و عاقلٌ لِذاتهِ و معقولٌ لِذاته . . .

الفصل الخامس فی اَنَّ الواجبَ ـ بِمَ یَعْقِلُ الاشیاءَ مِن ذاتهِ مِن غیرِ اَنْ یَدْخُلَ فیه زمانٌ وتغیرٌ . . .

انجام : خاتمة المقالة : یاسیدی وربَّ عقلی اِنّی لما فَهِمْتُ مِن کتبِ الفیلسوفِ ان‌الحَسَنَ الحق هوالکائنُ فی باطنِ الشیءِ لافی‌ظاهره . . . تفحّصْتُ بِقدرِ طاقتی . . . و رَسَمْتُ هذه‌المقالةَ و سمّیْتُها بالمستورة . . . وجعلتُها تحفةً لمجلسِک . . . فاَلْقِ بَصَرَکَ‌الیها ، فإنْ طابَقَ رأیَ الفیلسوف فاَعْلِمْنی حتّیٰ أُفسِّرَ تمامَ کتابهِ المعروفِ بالحکمةِ الخالصیةِ وانْ زَلَّ فیهاقدَمْ فکری ونظری فأَهْدِنی‌الحقَّ فإنَّ الحقَّ اَحَقُّ بالاتباع. ولیکن هذا آخرُ مقالتِنا فی‌هذا الباب. والحمدلله وحدَه والصّلوة علی رسوله و آله الطّاهرین. و قد عَمِلَها و رسَمَها اَحوَجُ خلقِ اللهِ کافی‌بن محتشم‌بن عمیدبن محمد القاینی سنة ۱۰۲۶ .

نسخه ، سومین رسالهٔ مجموعهٔ ۸۳٤ د ، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی تهران می‌باشد ، به‌خط نستعلیق مؤلف در سال ۱۰۲٦ ، در صفحات ۱۷ سطری ، و از برگ ٤۱ پ آغاز می‌شود و به برگ ۵۰ پ انجام می‌گیرد . تاکنون نسخهٔ دیگری از این رساله به‌دست نیامده است.

این بود مجموعه‌ای از آثار قاینی حکیم ، که ممکن است مؤلف را آثار دیگری باشد که فحص وتصادفْ آن را بشناساند .

آراء و افکار قاینی

ما در این بخش آراء و افکار فلسفی و حکمی قاینی را در برخی ازکتابهای او بررسی می‌نماییم .

وی در کتاب **اسرار الآیات**، که شگفتیهای جهان را با دید فلسفی مورد بحث قرار می‌دهد ، در مورد اینکه چگونه برخی مردم چندین روز از خوردن و آشامیدن خودداری می‌کنند و درعین حال زنده می‌مانند می‌گوید : این حال ویژهٔ مردمی است که تمایلات دنیوی را ناچیز شمرده و به‌سعادات الهی ولذات جاودانی روی می‌نمایند.

قاینی برای اثبات این مطلب مقدمه‌ای را تمهید نموده و می‌گوید : در نفس ناطقه هرگاه اثری پدید آید دربدن تغییراتی نمودار می‌گردد ، چنانکه به هنگام خجلتْ گونهٔ انسان سرخ می‌شود. و به‌همین جهت است وقتی داستان عالم آخرت به‌گوش عده‌ای می‌رسد براندام آنها لرزه می‌افتد ، وبالعکس به‌خاطر تغییراتی که دربدن پدید می‌آید در نفس نیز دگرگونی حادث می‌شود. وچون نفس جوهری پاکیزه است و از نور ایزدی پدید آمده ، نیروهای بدنی را ریاضت می‌دهد و از تمایلات مربوط به‌گیتی آن را رها می‌نماید و به‌قُوتِ لایموت اکتفا می‌کند. ودر این صورت نیروهای جسمانی متوجه نفس ناطقه گشته و تابع رفتار او می‌گردند ، و در این وقت قوای جسمانی به خوردنها و آشامیدنها التفاتی نمی‌نماید وکردار طبیعت که از حیّزِ نفسِ نباتی است متوقف می‌شود وکار هضم و دفع تعطیل می‌گردد ، و ماده‌هایی که در تن‌بوده محفوظ می‌ماند. وهرکسی

که دارای چنین حالاتی باشد روزگار درازی زنده می‌ماند و درعین حال چیزی نمی‌خورد و نمی‌آشامد ، و حتی تمایل به خوردن وآشامیدن نیز در او پیدا نمی‌شود ، چنانکه بیمار و یاکسی که دچار ترس گردد رغبتی به‌خوردن وآشامیدن نشان نمی‌دهد .

قاینی به سه وجه اثبات می‌کند که این حال در مورد عارفان سزاوارتر از حال رنجوران و بیماران است :

وجه اول چون در بدن رنجوران حرارت پدید می‌آید وسوء مزاج عارض می‌گردد ، در نتیجه رطوبتهای تن گداخته می‌شود و احتیاج به غذا و آشامیدنی احساس می‌گردد ؛ ولی در آنانکه هدف آنها ملاقات ایزد و نزدیکان اوست حرارت و سوء مزاج وجود ندارد .

وجه دوم نیروهای حیوانی و طبیعی در رنجور و بیمار باخلطهای فاسد مجاورت نموده و برای رسیدن به ماده‌هایی که ضد آن است آن نیروها ضعیف می‌گردد و از کار خود باز می‌ماند ؛ ولی چون در عرفا نیروهای امّاره ولوّامه فرمانبردار آنهاست از این نوع تصرفات مصونیت دارند .

وجه سوم چون رنجوری رنجور از ناحیهٔ حرارت است، حرکاتی در آنها پدید می‌آید که مواد بدنی را گداخته و ذوب می‌نماید ومحتاج به غذا می‌گردند؛ ولی بدن عارفان آرام و مطمئن است .

«به‌همین جهت عارفان را هست که روزگار درازی ازغذا امساك نمایند وغیر آن گروه را میسرنیست . » (باب اول **اسرار الآیات**) .

قاینی دربارهٔ اینکه چگونه برخی از مردم اعمالی را انجام می‌دهند که از وسع دیگران خارج است می‌گوید : انسان وقتی به همان گونه که خلق شد ثابت بماند قوای او محدود خواهد بود ، و اگر ترس یا اندوهی برای وی رخ دهد حتی از اعمال عادی نیز ناتوان می‌گردد ، وچنانکه شادی در او به‌وجود آید قدرت ونیروی او افزونتر می‌شود. وخلاصه به‌علت اختلاف احوال نفسانی در مردم عادی و معمولی ، قوا وقدرتهای آنها مختلف می‌شود ، گاهی از مقدار طبیعی بیشتر وگاهی کمتر می‌گردد ؛ ولی چون عارف

جبروت ایزد را مطالعه می‌کند واز غیر او می‌بُرَد و به‌لذات حقیقی که دستخوش ضعف و فنا واقع نمی‌شود می‌گراید ، بر اعمالی که دیگران از انجام آنها عاجزند توانا می‌شود ، به همان میزان که برای انسان خشمگین نیروی خارق العاده‌ای پدید می‌آید. و درحقیقت وجد و سرور و غبطتی که به عارفان دست می‌دهد ـ و به اصل محبت مبدأ کلیهٔ قوای عالم راجع است ـ اعمال ورفتار آنها ازکردار وعنایات ایزدی سرچشمه می‌گیرد ونیروی آنها از نیروی یزدانی پدیدار می‌شود. امیرالمؤمنین علی ـ علیه السلام ـ درگفتار خود نیز به همین‌نکته اشاره‌کرده و فرموده‌است : ماقلَعتُ بابَ خیبر بقوّةٍ جسدانیةٍ بل قلَعتُه بقوّةٍ رحمانیةٍ. (باب دوم اسرار الآیات)

پیشگویی و کشف ازمَغیبات

در اینکه چگونه گروهی از مردم از مَغیبات خبر می‌دهند و آینده را پیش‌بینی می‌کنند قاینی می‌گوید : از طریق مقایسهٔ رؤیا وخواب باعالم بیداری ، موضوع کشف مغیبات و پیشگویی را می‌توان بیان کرد ، که رؤیاهای صادقه و تأویل و تحقق آن نوعی از پیش‌بینی و پیشگویی است که برای شخص خوابیده محقق می‌گردد. و این مطلب نیز به تجربه و ثبوت رسیده است. همین حال ممکن است برای برخی از نفوس که دارای قوای سالم وکامل هستند در عالم بیداری دست دهد ، به این معنی که اگر نفس مانند حالت خواب از محسوسات منصرف باشد، بدون دشواری می‌تواند ازآینده خبر دهد. واین اخبار ازمغیبات وآینده نگری مشروط به‌این است که نفس امّاره ولوّامه مغلوب و محکوم نفس مطمئنّه باشد.

قاینی سپس سخنی از ارسطو و ابن‌سینا در این باره به میان می‌کشد تا از نظر فلسفی مطلب را اثبات نماید. وی می‌نویسد : « ارسطو درکتاب **ما بعد الطبیعه** ثابت‌کرده صوری‌که درظل عقول قرارگرفته‌اند معلول آنها هستند ، اعم ازنفوس سماویه تانفوس انسانی و نفسی که به عقل فعال پیوسته است ، و منتهای مرتبهٔ انسانیت همانجاست ، و عقل وعاقل ومعقول در آنجا متحد می‌گردند ، همهٔ این صور در عقول منطبع است.

و اجرام سماوی را نفوسی است که به جرم آسمانها منطبع می‌باشد، وآن نفوس مُدْرِكِ جزئیاتی هستند که در زیر آنها قرار دارد، پس بنابراین، صورِ کاینات جزئی در ذوات نفوس سماویه منطبع می‌باشند و صور کلیات در عقول. ابن‌سینا گوید که نفوس مجرده به اجرام سماویه آمیخته‌اند، آمیزشی راکه خسرو را به کشور و نفس را به تن مردم است. از طریق همین آمیزش، کمالات آن نفوس با حرکات غیر متناهیِ اجرام ازقوه به فعلیت می‌رسد.

قاینی رأی ابن‌سینا را می‌پذیرد وعقیدهٔ ارسطو را نیز موافق آن می‌شناساند و آراء دیگران را در این‌باره رد می‌کند.

به هرحال این مقدمات برای این نتیجه است که صورِ کاینات جزئیه همواره در مبادی عالیه مرتسم می‌باشد، و زمان درآن راه ندارد، و نفس را آن شایستگی نیست که پذیرای تمام این صور ونقوش بیکران‌باشد. آنگاه‌که قابلیتِ تمام برای‌نفس حاصل شود واز طریق سلوكْ موانع از میان برود و سبب ارتسام صور در نفس به وجود آید و خلاصه، صور کاینات در نفس نقش پذیرد، از غیب خبردادن و برقضایای آینده و حوادث آتیه حکم راندن سهل وآسان بود. قاینی مبسوطاً در این‌باره بیاناتی دارد. (باب سوم **اسرار الآیات**)

خواب، وحی، تعبیر و تأویل

اگرنفس دارای شواغل حسی کمتری باشد برای‌آن فرصتی‌پیش می‌آیدکه به‌عالم غیب پیوسته‌گردد و از شغل خیال فراغت یابد وناگزیر آن طورکه عقل تصور می‌نماید صور در نفس بروجه کلی منطبع شود، وچون قوهٔ متخیله از نفس پیروی می‌کند اثری از آن صورت کلی در آن مرتسم می‌شود. پس آنچه درخیال مرتسم می‌شود نموداری است از آنچه در نفس منطبع می‌گردد، ازآن جهت که جزئی نموداری از معنی کلی است، به‌همین جهت آن امثال و شبح که درخیال مخزون گشته در حس مشترك نقش بندد. و این معنی در یکی از دو حالت به ثمر می‌رسد:

نخست درخواب چون نفس را از حواس ظاهره مانع می‌شود. وقتی شواغل روح درخواب به کمی گراید، اتّصال به عالم قدس و غیب زودرس می‌گردد.

دوم در بیماری چون در این حالت اموری حادث می‌شود که حواس را از کارهای خود باز می‌دارد و وَهْن وسستی در متخیله راه پیدا می‌کند و متخیله از حرکت باز می‌ایستد، پس به‌علم بالا وجهان قدس بآسانی گراید. وچون صورتی از عالم غیب گیرد، خیال به‌سوی آن حرکت می‌کند؛ زیرا خیال بیش از نفس استراحت وآسایش داشته است. و چون خیال بآسانی وبسرعت به‌سوی نفس حرکت می‌کند، صورتی که مناسب صورت کلی است در آن نقش بندد. وچون در لوح حس مشترك چهره می‌گیرد، نفس آن را مشاهده می‌نماید.

آنگاه که خیال به‌سوی نفس گراید وشواغل وموانع حسی به‌علت خواب یابیماری از میان برود، از خزانهٔ خیالْ صوری که در نفس مخزون گشته در لوحِ حس مشترك نقش می‌بندد، وشخص خوابیده و یابیمار می‌پندارد که آن صورْ موجودات عینی وخارجی هستند.

اگر نیروی نفس در منتهای کمال خود باشد و اشتغالْ او را از اشتغال به فعلی دیگر باز ندارد، رواست؛ همچنانکه درحالت خواب یابیماری اتصال به‌عقول ونفوس فلکی برای نفس میسراست؛ در بیداری نیز به‌عقول پیوندد و از آنجا صور را فراگیرد. و چون خیال در آن تصرف کند آن را به حس مشترك می‌رساند، و آن‌گونه صور را مشاهده نماید که مثلا می‌پندارد که صورت آدمی را مشاهده می‌کند که با او سخن می‌گوید، وگاه آوازی و سخنی را می‌شنود که کسی را برا تیان آن توانایی نباشد، وگاهی به‌ذکر نازل شود وآنجا بایستد.

این مطلب که چگونه اثری مستولی می‌گردد و اشراق به وجود می‌آید و صور به روشنترین وجه در حس مشترك مرتسم می‌گردد، نمونهٔ آن این است که پیامبران صورت فرشتگان می‌بینند وسخنان آنها بشنوند. واین ارتسام ازنظر شدت وضعف تفاوت دارد: برخی بدون حجاب و پرده، و برخی آواز هاتفی و نغمهٔ سروشی شنوند، و

گروهی مشاهدهٔ صورت نیکو شمایلی بنمایند، وگاهی توجه به مبدأ المبادی حاصل می‌شود ولی میانجی کلام او می‌شنود ووجه او را مشاهده نماید، چنانکه برای پیغمبر ما ـ صلی‌الله علیه وآله ـ در شبی که به معراج عروج نمود و به‌قوهٔ الهی از همهٔ آسمانها گذشت ، این معنی حاصل آمد.

و چون درخواب و رنجوری این نوع حالت به‌دست می‌آید رواست که در حال قوّت و کمال نفس ـ که در آن صورت ، نفس در فعل معاون خیال است و به سوی عالم حقیقت کشانده می‌شود و بازگشت نفس نیز به مکان حقیقی خوداست ـ این حالت برای آن محقق گردد؛ چه آن حالت محض خیال را باشد واین حالت عین حقیقت بود و وجودش از عالمی است که همواره پایدار است و ازکون و فساد و جنبیدن وگردیدن بیرون است .

قاینی پس از بیان مطالب فوق به روش آیین زردشت دربارهٔ مبادی موجودات متفطّن گشته و می‌گوید: «علوم وفضایل و خیرات وحسنات و اعمال شایسته و معارف یزدانی را به‌صورتهای صاحب جمال ونیکو روی باز نماید ، و از شرور وگناهان وجهل به پیکرهای زشت بدخو ـ که کس از آن بترسد ـ حکایت کند» .

پس از آن قاینی موانعی که قوهٔ متخیله را ازکار می‌اندازد گزارش کرده و وحی و رؤیای صادقه ونفس مُلْهَـمه و تعبیر وتأویل ومطالب دیگر را بررسی می‌کند، وبیان می‌نماید که آن اثر روحانی که از نفس پدید می‌آید ـ چون در غایت تجرد ونورانیت است و در خواب یا بیداری در ذاکره محفوظ می‌ماند و ارتسام و انطباع آن در نهایت ثبات و استقرار هست و خاطر انسانی در این وقت از انتقالات گوناگون پراکنده و پریشان نمی‌شود و چون نفس را توانایی برنگهداری آن باشد ـ آن حالت را وحی صراح و روشن والهام خوانند ، واگر این حالت درخواب پدیدار شود رؤیای صادقه وخوابهای روشن نامند. وآن نفس را که بدین صفت متصف باشد مُلْهَم و موحیٰ الیه گویند . وآنچه نفس را بدین گونه حاصل آید به‌تأویل وتعبیر نیازی نیست، بخصوص که ارتسام آن صور در خاطره متمکن و مستقر باشد و ثابت‌ترین صورتها بود .

و اگر آثار روحانی که در نفس پدید می‌آید؛ چه در حالت خواب وچه دربیداری، در ذاکره مضبوط و استوار نماند وارتسام آن ثابت نباشد ونفس را برحفظ ونگهداری آن توانایی نبوَد وبالاخره صورت آن از خاطر محو شود ومحاکیات و انتقالات به‌جای خود بماند و ذاکره از آن محاکیات آگاهی دهد ، چنین آثاری به‌تأویل و تعبیر نیازمند است تا آن صورت راکه مناسب وحی و الهام است تأویل نمایند و آنچه‌که در خور احلام باشد تعبیر کنند. به همین جهت پاره‌ای از آیات قرآنی را از ظاهر بگردانند و تأویل کنند ، و بیشتر آن را برظاهر وحقیقت خود حمل نمایند. و تا داعی عقلی در میان نباشد آیات را از ظاهر نگردانند و به‌باطن نبرند.

باید این نکته را هم اضافه نمودکه این تعبیر و تأویل ، برحسب اشخاص وعادات واوقات ، مختلف می‌گردد. و هر وحی و الهام را تأویلِ خاص ، و هرخواب را تعبیر مخصوصی‌است. (به باب سوم **اسرار الآیات** رجوع شود).

کاهنی و کاهنان

انسان از دو جزء تشکیل یافته : یکی پاکیزه که از دایرهٔ روزگار بیرون است ، و دیگر دستخوش جنبش و حرکت است. اولی را روان و دومی را تن‌گویند. وروان وتن دریکدیگر تأثیر می‌نمایند. روان مستعداطلاع برمَغیبات‌است، واگر بسیار پاکیزه و درخشان باشد می‌تواند از غیب آگاهی دهد. واطلاع آنها برغیب به‌خاطر آن است که در روان آنها نقشها وصوری‌که در عقول و نفوس سماوی منعکس است منتقَش می‌گردد ـ مانند انعکاس آیینه در آیینهٔ دیگرکه در برابر هم قرار داشته باشند ـ و از رهگذر مبدأ به‌سوی معلول گراید وبه علم یقین آن را بشناسد، و می‌تواند دراین‌صورت متکفل نظام عالم‌گشته وکلیات وجزئیات آن را تدبیر نماید.

انبیا و امامان چون همواره متوجه ملکوت یزدان می‌باشند در اعمال وگفتار آنها لهو و نسیان و غلط راه ندارد و معصوم و پاکیزه می‌باشند .

واگر نفسی درمهمات دنیا منغمِس[1] باشد ودرعین حال شواغل بدنی را دور کند، می‌تواند برپاره‌ای از مَغیبات آگاهی یابد. ودر این صورت بایداندیشه‌ای درنهاد چنین کسی پدید آید یا آوازی از بیرون بشنود یاامری در آن حالت برای‌او رخ دهد یاهیئتی در پرسندهٔ از غیب یا در سخن او احساس نماید یا به دلیل نجومی از اوضاع نجوم تمسک جوید ، و به سبب یکی یا چند و یا همهٔ این امور بتواند پاره‌ای از مَغیبات را کشف کند ، و این‌کار را ابزار نیل به هدف دنیوی خود قرار دهد ، چنین عملی راکهانت و چنین‌کسی راکاهن خوانند .

سرّ این مطلب آن است که برخی از نفوس به اعمال شاقه ودشواری‌که درمنتهای سختی باید انجام‌گیرد تن در می‌دهد ، و در نتیجه قوای حسی بیچاره و حیران می‌گردد و قوهٔ متخیله ساکن و متوقف می‌شود ، در این وقت قوهٔ متکهنه برای اطلاع از غیب آماده می‌شود ،وقوهٔ واهمه به‌سوی مطلوبی‌که از او آگاهی خواهد داد می‌گراید ونمونهٔ آن را نشان می‌دهد .

به همین جهت در روزگار پیشین‌کاهنان ، برای فراهم آوردن زمینهٔ اطلاع از غیب ، حرکات سختی می‌کردند و چنان این حرکات شاقه را باقدرت انجام می‌دادندکه زبان آنها مانند سگان شکاری از دهان بیرون می‌آمد. وقتی به‌حالت غش و بیهوشی نزدیک می‌شدند ، هرصورتی‌که به خاطر آنها می‌آمد به زبان می‌آوردند ، و حاضران و شنوندگان آن را ضبط می‌کردند و در خاطر می‌سپردند ، وآن صورت‌گاهی مطابق واقع و آینده در می‌آمد. وخوابهای روشن و رؤیاهای صادقه همین حکم را دارد وخبر ازغیب می‌دهد، زیرا نفس درحالت خواب ازتدبیر بدن‌اعراض‌کرده و مستعد انتقاش به نقوش آن عالم می‌شود. (به باب چهارم **اسرار الآیات** رجوع شود) .

واله و بیخود و اِخبار از غیب

گروهی از نفوسْ مجبولِ مطالعهٔ عالم بالا هستند ، و این‌گونه نفوس توانایی

۱ـ منغمس ، فرورفته .

ضبط دو طرف بالا و پایینِ عالم را ندارند؛ یعنی التفات آنها به‌عالم بالا مانع از التفات به عالم پایین می‌گردد، لذا برای ضبط مهماتِ این جهان قادر نمی‌باشند و به نظر مردم° واله وبیخود جلوه می‌نمایند. و چون به عقول و نفوس فلکی التفات نمایند برخی از نقوش که در ذوات عقول و نفوس (لوح محفوظ) منعکس است در آیینهٔ خاطر آنها ـ متناسب جذبه‌ای که دارند ـ منعکس می‌شود. در نتیجه از این گونه مردم سخنانی شنیده می‌شود که از غیب آگاهی دهد: (به باب پنجم **اسرار الآیات** رجوع گردد).

کیفیت حدوث خوارق عادات و منشأ آن

خداوند برخی از نفوس را طوری آفرید به همان گونه که نفس ما دربدن تصرف می‌نماید آن نفوس در کل عالم می‌توانند تصرف کنند. نفسی که بدن ما را تدبیر می‌نماید، هرگاه تأثیرش از بدن تجاوز کند، متوجه تدبیر همگی گیتی گردد ومتکفل انتظام احوال اجسام شود.

قاینی در این مورد تردید وشکی که ممکن است پیش آید مطرح می‌کند که، به‌قول ارسطو، باید صورت معلول در علت باشد تا وجود معلول را ایجاب کند:

ذات نا یافته از هستی بخش   کی تواند که شود هستی بخش

در این صورت نفس° هیئت و افعالی که مُباین آن است چگونه افاده می‌نماید؟

قاینی درپاسخ آن می‌گوید که منظور ارسطو این است که صورت معلول باید به وجه اشرف در علت موجود باشد؛ به‌این معنی که صورت معلول باید به‌طریق فعل در علت، و به‌طریق انفعال در خود معلول، موجودباشد، به‌همین جهت ارسطومی‌گوید: باید تمام متحرکات به‌محرکی برسد که در آن حرکتی‌نیست؛ یعنی فعلِ حرکت در محرّك باشد نه انفعال حرکت و تحرّك.

به اصل مطلب بازگردیم که نفوس نامبرده حتی می‌توانند در نفوس دیگر اثر بگذارند. واگر ریاضتهای بدنی به‌چنین نفسی اضافه شودنیروی آن افزونتر گشته وتسلط آن برضبط ارواح و اجسام به‌نهایت می‌رسد، و تأثیر چنین نفسی درنفوس دیگر ـ اگر

توأم با مناسبات و سختیهایی هم باشد ـ بیشتر خواهد بود ؛ ونفوس دیگر پیرو آن نفس می‌شود، چنانکه نفس پیغمبر ـ صلی‌الله علیه و آله ـ بانفس امیرالمؤمنین علی ـ علیه‌السلام ـ بود ، و به‌همین مناسبت پیغمبر ـ صلی‌الله علیه و آله ـ به علی ـ علیه السلام ـ فرمود : لَحْمُکَ لَحْمی و دَمُکَ دَمی. بنابراین اگر به ما بگویند که پیغمبر یا امامی سنگی را به سخن آورد ، یا از کاسه‌ای آبْ خلقِ انبوهی را سیراب کرد ، یاگروهی بیمار را شفا داد ، یا مرده‌ای را زنده نمود ، یا دسته‌ای را دعای بدکرد و همه بمردند ، یا طوفانی طلبید و عالم زیر آب غرق گشت ، یا درآتش اندر شد و نسوخت ، یا زبان مرغان را بشناخت ، یا جانوران فرمان او را بردند ، این‌گونه مطالب را نباید انکار نمود و باید علت این امور خارق‌العاده را از گفتار موبدان وفیلسوفان فراگرفت. برخی عارفان نیز می‌توانند به‌چنین‌پایه‌ای برسند.

قاینی در باب هفتم الاسرار با وجه مبسوطی داستان رد شمس برای امیرالمؤمنین علی ـ علیه‌السلام ـ و موضوع عدم خَرْق و التیام آسمان ، و حل و توفیق این داستان و آن مطلب را بیان کرده است. علاقه‌مندان می‌توانند در این باره به‌اصل کتاب مراجعه کنند .

سحر و فرق ساحر با پیغمبر و امام

نفس نیرومند به خیر و خوبی متمایل است ؛ وچون این‌قوه درطینت نفس سرشته است ، صاحب آن را ، به تعبیر محدثان ، پیغمبر یا امام و ، به تعبیر قدما و پیشینیان ، خداوند قوهٔ بزرگ و پادشاه علی الاطلاق خوانندکه دارای معجزات می‌باشد. واگر نفسِ قوی و نیرومند مایل به خیر نباشد و ذاتاً پلید و ناپاك باشد و نیروی خود را در شرو خیانت به‌کار برد ، وی را ساحر ناپاك نامند وعمل او سحر و جادویی باشد. به‌همان مقدارکه صاحبان نفوس پاك در وجودگیتی و نظام عالم اثر دارند ، اعمال صاحبان سحر منافی نظام عالم است ، ولذا در شریعت ماتعلیم و فراگرفتن این نوع از معارف حرام می‌باشد .

قاینی ، باتوضیح احتمالاتی، مطلب فوق را چنین تشریح می کند :

موجود بر دو قسم است : نفسانی و جسمانی. و باتوجه به‌تأثیر هریک از آنها در دیگری چهارحالت به‌دست می‌آید: تأثیر نفسانی درنفسانی، تأثیر نفسانی درجسمانی، تأثیر جسمانی در نفسانی ، تأثیر جسمانی در جسمانی . وحی ، کرامات، آیات ، معجزات ، الهامات ، منامات ، انواع سحر و چشم زخم و انواع نیرنجات و طلسمات از این چهار حالت بیرون نیست :

وحی از تأثیر نفسانی درنفسانی‌است، چون حقیقت وحیْ القاء امور عقلی به‌ذات آن نفسی است‌که مستعد آن به امر خداوند باشد .

آیات ومعجزات یااز تأثیر نفسانی درنفسانی و یا از تأثیر نفسانی درجسمانی‌است. دوقسم ازمعجزات ازقبیل‌تأثیر نفسانی در نفسانی، وقسمتی ازقبیل تأثیر نفسانی درجسمانی است. ازآن جهت‌که برخی از معجزات‌گونه‌ای است‌که به علم وابسته است و مستعد آن را نیازی به تعلیم نیست. و صور موجودات ، از مبدأ المبادی گرفته تا مواد اجسام و از آنجا تا عالیترین مراتب انسان‌که عقل مستفاد است ، در آیینهٔ ضمیر چنین نفسی جلوه می‌کند، چنانکه پیغمبرما ـ صلی‌الله علیه وآله ـ فرمود: اوتیتُ جوامِعَ الکَلِمِ . و خداوند بدو فرمود : و عَلَّمَکَ مالَم تَعْلَمْ. اگرچه پیغمبر اکرم ـ صلی‌الله علیه وآله ـ بظاهر امّی بود ولی ایزد تعالی دربارهٔ اوگفت : یَکادُ زَیتُها یُضیءُ و لولم تَمْسَسْهُ نارٌ . از آن روی‌که قوهٔ نفس مانندگوگرد است‌که بیکبار ازآتش فروغ گیرد وبه‌آتش مستحیل‌گردد ، وآتش مانند عقل فعال است‌که همهٔ کاینات به مقدار استعدادِ خود از آن فروغ گیرند.

قاینی درذیل آن از«نبی‌کامل وحکیم فاضل زرادشت» به‌نقل ازکتاب **زند** سخنی را آورده‌که زرتشت‌گفته است : «گیتی یکی‌است و به بنیاد دو. و مینوی جهانی‌است روشن وپاکیزه‌که روشنی فراگیتی دهد؛ وگیتی جهانی‌است تاریک وسیاه‌که ازگردش و جنبش‌پدیدار بوَد؛و خُرَّه روشنائی‌است‌که از مینو فرا روان پاکان برسد و روان‌بدان درخشنده‌گردد و از خور تابنده‌تر شود، و بخشنده وآفرینندهٔ آن ایزد باشد. وهرکسی

را از خُرَّه بخشی است که بدان در گیتی کار بکنند ، و به خُرَّه خسروان فرکیان یابند ، وکیخسرو بندگی ایزدکار بست و روان او به‌مینو شد، وکیان ِ خُرَّه را دریافت ونیروی او زمین را بگرفت و افراسیاب ترك را بکشت» .

برخی از معجزات به فضیلت تخیل ِ قوی و نیرومند وابسته‌است، ونفس به‌الهام ایزد براحوال گذشته و آینده اطلاع می‌یابد. این‌گونه اعجاز ازقبیل تأثیر نفسانی درنفسانی است. اعجاز قرآن نیز از همین باب است ، چون قرآن بافصاحت وبلاغت ونظم بدیعی که درآن است راهبر معارف الهی نسبت به مَغیبات گذشته و آینده می‌باشد .

الهام از قبیل تأثیر نفسانی درنفسانی است. خواب نیز از همین مقوله است .

سحر یا از تأثیر نفسانی درنفسانی و یا از تأثیر نفسانی درجسمانی است. قسم اول در صورتی است که نفس بشری درنهایت کمال باشد و واهمه وتخیل بینهایت قوی و نیرومند بوَد ، تا در نفوسی که واهمهٔ آنها ضعیف است اثر نماید وآنچه در خارج وجود ندارد در خیال آنها مرتسم‌گردد : ایستاده متحرك ، متحركْ ایستاده ، جماداتْ زنده ، و زندگانْ مردگان جلوه‌کنند. وچون اعمال آنها منافی با نظام عالم‌است، باطل می‌گردد ؛ چنانکه عصای موسی سحر ساحران فرعون را باطل ساخت.

و سحری‌که از تأثیر نفسانی در جسمانی است در صورتی‌که قوهٔ واهمه در اصل خلقت برقوهٔ عاقله قوی و نیرومند بوده ، و به ریاضتْ کار قوهٔ واهمه بالاگیرد ، و به‌همین سبب طبایع را از طبع آنها باز دارد وعمل وفعالیت آنها را باطل سازد. (به‌باب نهم **اسرار الآیات** رجوع شود) .

چشم زخم سبب این موضوع حالتی نفسانی است‌که در ذات شخصی‌که به شگفت در می‌آید پدیدار می‌شود و در متعجبٌ مِنه (کسی‌که مورد چشم زخم واقع می‌شود) ضعف و نقصانی پدید می‌آید. این حالت را باید درنفوس پلید یافت. به‌طور خلاصه ، نفس کسی‌که به شگفت در می‌آید دارای خاصیتی می‌گرددکه ضعف و نقصان در متعجبٌ مِنه ایجاد می‌کند .

قاینی اقوال و آراء دیگر را درسبب چشم زخم بیان می‌کند، ازقبیل اینکه از دل

شخص متعجبْ نفَس وهوایی بیرون می‌زند که مانند زهر هلاهل به متعجبٌ مِنه زیان می‌رساند. قاینی امثال این‌گونه آراء را ردکرده و می‌گوید : چشم زخم از تأثیر نفوسی است که قوهٔ واهمه در او قوی است ، و در اصلِ خلقتْ نیرومند می‌باشد ، و مواد عنصری را بی‌طاعت باز داشته ومانند سحر طبیعی است .

نیرنجات وطلسمات : مؤجبات امور غریبه ازسه امر بیرون‌نیست :

الف) مبدأ هیئتی نفسانی باشد که به وسیلهٔ آن ، نفس در عالم طبیعت اثر کند . معجزات وکرامات و سحر وکهانت از این مقوله باشند.

ب) مبدأ نفوس ، سفلیات باشد و به نیرویی که در طبع آنهاست آن اثر به‌ظهور رسد ، چنانکه مغناطیس آهن را می‌رباید. نیرنجات از این مقوله باشند. پس صاحب نیرنجاتْ نفوس سفلیه را آماده می‌کند و به خصوصیاتی می‌رساندکه نفس در جسمانیات اثر می‌کند .

ج) مبدأ اجسام ، سماویه باشد. ارسطو ثابت کرده است که اجسام سماویه ذاتاً به سافلات عنایت ندارند ، و تا مادهٔ عنصری برای قبول صور مستعد نباشد هیچ‌گونه صورتی از سماوات بر آن فایض نمی‌شود. خلاصه آنکه تا مادهٔ عنصر آماده‌نباشد صورتی از بالا بر آن نمی‌رسد و صاحب طلسمات می‌خواهد میان قوای سماویه و امزجهٔ ارضیه تناسب فراهم آورد تا از ترکیبِ اشکال وصور ، آثار غریبه بروز کند .

قاینی در ذیل این مطلب عین‌گفتار ابن سینا را درمورد نیرنجات از کتاب **فیض الهی** او نقل می‌کند. (به باب یازدهم **اسرار الآیات** رجوع شود) .

علم نجوم و علم احکام نجوم

قاینی از آغاز این مطلب از نامهٔ دانشمند بزرگ محمد محسن اصفهانی[1] استفاده کرده وعین عبارت او را نقل می‌نماید که مضمون آن چنین است :

ارسطو در کتاب **ما بعدالطبیعة** می‌گوید : واسطهٔ میان عالم‌ثابتات وعالم متغیرات

۱) گویا همان معزالدین محمد اصفهانی استاد سابق الذکر قاینی است .

(عالم کون وفساد) حرکتی است سرمدی که بی‌آغاز می‌باشد. چون مبدأ اول ازلی ودائم الوجود است و علتِ تامهٔ معلول خود می‌باشد، پس باید معلولِ او نیز قدیم باشد تا به جنسی برسد که به‌ذات خود قابل تجدد و انصرام باشد. واز همینجا عالم حوادث آغاز می‌شود. بنابراین دراین حرکت دوجهت وجود دارد: جهت‌استمرار وجهت تصرّم. از جهت استمرار به علتی می‌رسدکه دائم الوجود است؛ و ازجهت تجددْ مبدأ حوادث می‌گردد. و بالاخره آنچه درعالم کون و فساد صورت می‌گیرد از تأثیر حرکات علوی است. وهر وضع فلکی می‌تواند علت وجود حادثه‌ای باشد. ومنجم کسی‌است که فواعل عِلوی را از رهگذر تجربه وقیاس و امثال آن بشناسد؛ و همچنین قوابل سِفلی را. البته شناختن آنها دشوار است و برای هر کسی میسرنیست، واگر کسی دارای چنین دانشی نباشد در احکام نجوم دچار اشتباه می‌گردد، به همین جهت امام صادق ـ علیه‌السلام ـ فرمود: خفیّاتُها لاتُدْرَكُ و ظواهرُها لاتُنْتِجُ.

تا اینجا خلاصه‌ای بود از سخنان محمد محسن اصفهانی. سپس قاینی سخنی چند از پیشینیان نقل کرده و به‌طور اختصار معتقداست که علم به‌احکام نجوم مشتمل بر دوچیز می‌باشد: یکی علم به اوضاع فلکی که یقینی است، ومبادی آن ازعلم هندسه وارَثْماطیقی به دست می‌آید. و دیگری علم به احوال قوابل در وقت قبول تأثیر، که ظنی و حدسی می‌باشد.

نفسِ حکیم، چون حق وحظ هر امری راکه حادث می‌شود می‌شناسد ومی‌داند که مبادی طبایع مرکبات و متجددات چیست، به‌ترتیب قوابل بروجهی که لازم است قادر می‌باشد، تا امری که حادث می‌شود بروجهی رخ دهدکه باید باشد.

آثاراجرام‌علوی درمرکبات‌برهمهٔ مردم روشن‌است وپاره‌ای ازآن‌را کشتیبانان و دهقانان کاملاً می‌دانند.

اضافه نمودن این نکته نیز جالب است‌که چون صور این عالمْ مطیع صور افلاك می‌باشد، اصحاب طلسماتْ مدار اعمال خود را برطلوع درجات بروج نهاده‌اند، چنانکه مثلاً رقعهٔ کژدم و مار را در وقت برآمدن عقرب وحَیّه می‌نویسند.

معنی استجابت دعا

اگر سبب وجود چیزی مناسب و موافق با سبب دعا باشد، ناگزیر آن چیز موجود می‌شود، چون تخلف معلول از علت محال می‌باشد. و چون دعا یکی از اسباب وجودِ آن چیز است، تا دعا نکند وجود آن محال خواهد بود. و خداوند به عنایت خود سبب دعا وسبب وجودآن چیز را بیکباره پدیدکرده وآن چیز موجود می‌گردد. دعاکننده هدف و غایتی را منظور نظر خود قرار می‌دهد. اگر آن هدف مناسب و سودمند به نظام کل باشد، دعا مستجاب می‌گردد؛ و درغیر آن صورت مستجاب نمی‌شود. و پیغمبران وامامان ـ علیهم‌السلام ـ چون طبیعتِ نظامِ کلِ عالم ومزاج آن را می‌شناسند ـ چنانکه پزشکان مزاج رنجور را ـ لذا دعای آنها، باتوجه به‌اینکه نظام کل را ملاحظه می‌نمایند، همه وقت مستجاب می‌شود: چنانکه هرگاه طوفان طلب کنند فی‌الحال عالم را آب گیرد.

این‌بود خلاصه‌ای ازعقاید وآراء قاینی درمورد کتاب **اسرار الآیات**. علاقمندان برای اطلاع از افکار و اندیشه‌های دیگر فلسفی حکیم نامبرده در مورد عقل وعاقل و معقول و مبدأ ومعاد و دیگر آراء او می‌توانند به‌کتابهای این دانشمند مراجعه نمایند و به خاطر رعایت اختصار، از بررسی این‌آراء که درکتابهای حکیم نامبرده بوضوح‌بیان شده خودداری می‌کنیم والسلام علی من اتبع الهدی.

مقالة في اسرار الايات

فهرست بابهایی که بدین رساله اندر است

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب‌العالمین والصلوة علی محمد و آله.

وبعد، این رساله‌ای‌است که برای هدیهٔ مجلس والد اجل اکرم ـ زاده الله علواً ـ نبشتم و اندر او باز نمودم چگونگی پیدایش غرایب و عجایب و شگفتیهایی را که بدین‌گیتی اندر است. و سخن را دشوار یاد نکردم، و حقیقت آنچه خواستم به‌چند باب روشن‌گردانیدم. و به‌خداوند پناه می‌برم که آغاز همهٔ چیزها از اوست و بازگشت همه به‌سوی‌اوست.

الف ـ باب اول

در آنکه چگونه برخی ازدنیاگذشتگان ازخوردن و آشامیدن روزگار دراز اعراض نمایند و زنده بمانند

گوییم که آنان را که ریاضت دهند قوی وآلات بدنی را، و برآنچه سَدِّ رَمَق ایشان کند اختصار نمایند، ومرغوبات بدنی را حقیرانگارند وبه سوی سعادات الهی‌گرایند وبه‌لذات جاودانی توصّل جویند، ممکن بود که چندی‌ازروزگار به‌خوردن وآشامیدن التفات نیفتد ورغبت به‌نیل جسمانیات

حاصل نیاید. از آنکه چون طبیعت را رنج و بیماری که ازگرمی بود حاصل آید و به هضم کردن ماده‌های ناشایست گراید و از حرکت دادن مواد شایسته بازماند و به دفع مرض و رنجی که او را باشد پرداخته بود، ماده‌های شایسته که به تن اندر بودگداخته نشود و چنانکه هست در بدن بماند و تحلیل بدان راه نیابد، روزگاری ازخوردن و آشامیدن دوری جوید. که اگر در آنگاه که تنی درست داشت و طبیعت به بدل آنچه تحلیل می‌یابد محتاج گشته بود، ده یکی از آن به خوردن و آشامیدن نگرایندی، زندگانی او را محال و زیستن ممتنع می‌بود و ناچار هلاك می‌شد. و نیز کسی را که ترسی رسیده بود، به‌سوی خوردن و آشامیدن نگراید؛ از آن روی که طبیعت را به گداختن خلطها که به تن اندر است نیرو نبود، پس آن محفوظ بماند و چندان از خوردن اعراض نماید که تندرستی را که ازاو کم خوارتر بود عشری از آن از خوردن دوری نمودن متعذر باشد.

پس گوییم که نفس ناطقه را چون اثری ظاهر آید بدن را تغیری لازم افتد، چنانچه چهره سرخ شود آنگاه که نفس را خجالت عارض آید، و زرد گردد آنگاه که او را بیمی طاری گردد؛ و کسی را که برفراز بلندی ایستاده بود بسیار بود که اندیشهٔ افتادن و بیم از آن کند و در دم پایین افتد؛ و بسیار بود که رنجور را چون خرمی و شادی روی نماید تندرست گردد، و چنین تندرستی را چون سوکی واندوهی رسد رنجورشود. وازین است که پاکان را چون حدیث آن عالم به گوش رسد رعشه وقشعریره[1] افتد. و همچنین فراوان نفس را به‌واسطهٔ تغییر بدن تغییر و تبدیل حاصل آید آنگاه که به‌یکی از اعضای خود احساس اثری کند، یا خیال[2] چیزی نماید، یا اشتهای او به‌سوی مشتهیٰ گراید، یا آنکه غضب او برای طریان امری برانگیخته شود و برای آمیزشی که به‌تن دارد صورتی اندر او پیدا

۱ـ قشعریره، لرزه.

۲ـ فی‌الاصل: خیالی.

شود تا او را عادتی و خلقی گردد و ملکه‌ای شود راسخ که دیر زایل شود.

و از این بیان روشن شد که هریک از بدن و نفس را آنگاه که هیآتی طاری شود دیگری را تغیری لازم افتد. و هرگاه که وجود این احوال روا بود، چون نفس ناطقه، که گوهری است پاك و پاکیزه وروشن و به‌این گوهران آمیخته نیست و جوهر[1] او از نور ایزد پدید آمده،قوتهای بدنی را ریاضت دهد و دل از مهر این گیتی بردارد و به‌سوی خورشها، که به‌قاذورات مستحیل گردد، مایل نبود و به‌شادی این روزگارشادمان نشود و به‌اندوه این زمانه رنجور نگردد و همت بر رسیدن بدان گیتی که جاودان هست گمارد و صحبت فرشتگان و پیامبران و امامان را جوید و بر قوت لایموت اختصار کند و از مرغوبات جسمانی نفرت خواهد، هرآینه قوتهای جسمانی به سوی اوگرایند و او را درکردار و افعال متابعت فرمایند و بااو در همه احوال موافقت نمایند. و چندانکه انجذاب و باز-گشت به‌سوی آن جهان بیشتر بود متابعت و موافقت قوتها و انجذاب و بازگردانیدن ایشان به‌سوی نفس افزونتر بود. و در این هنگام قوی را به سوی مشروبات و مطعومات التفات نیفتد ، وکردار طبیعت که از حیز نفس نباتی است موقوف بماند وکار هضم و دفع معطل گردد، وماده-هایی که به‌تن اندر بود محفوظ بماند. و شخص راکه حال چنین بود روزگار بدراز زنده بماند و چیزی نخورد و نیاشامد و رغبت به اکل و شرب اورا حاصل نشود، بلکه به‌خیال او هوس خوردن وآشامیدن نگذرد، بر آن مثابه که بیمار را بود و ترسیده را به‌هم رسیده باشد. و به‌سه وجه او را این حال از رنجور اولی بود و سزاوارتر باشد:

وجه اول برای آنکه چون حرارت غریبه بر تن طاری نگردد و سوء مزاج حاصل آید، رطوبتهایی که به‌تن اندر بود بگدازد و احتیاج به‌غذا، از بهرآنکه به‌جای رطوبات که گداخته شده نشیند، پدید شود.

۱- فی‌الاصل : و جوهری .

و آنانکه غرض ملاقات ایزد و نزدیکان درگاه او باشد این حالت نیفتد و این امر طاری نگردد.

وجه دویم برای آنکه قوای حیوانی را و طبیعی را اندر رنجوری با خلطهای فاسد مجاورت افتد و برای رسیدن به مادتهایی که ضدباشد ان را، ضعیف گردد و از فعل و کنش خویشتن باز ماند. و آنانکه عارف باشند و قوتهای اماره و لوامه ایشان را فرمان برده بود از این نوع تصرفات محفوظ باشند.

وجه سیم برای آنکه رنجوران را اندر آن مرض که از گرمی به هم رسیده باشد حرکات بسیار روی دهد و بدن ایشان موضوع باشد مر این حرکات گوناگون را. و بدین وجه مادهای بدنی گداخته شوند و رنجور به غذا محتاج گردد. و آنانکه عارف باشند بدن ایشان مطمئن و ساکن بود گذشتن از قوتهای بدنی و اعمال جسمانی را به جهت مشایعت نمودن بانفس، ولی روی کردن او را اندر مهمات و نوازع آن جهانی و انجذاب به سوی ایزد و نزدیکان او.

و از این درست شد که عارفان را هست که روزگاری از غذا امساك نمایند، و غیر آن گروه را آن میسر نیست. و این است که ما آن را خواستیم که به نظرطبیعی بیان کنیم. و علی الله التکلان فی کل باب.

ب ـ باب دوم

در آنکه گروهی از عارفان را، که از اقتناص حطام دنیاوی و گرد کردن آن اجتناب نموده اند و از خباب غرور به جناب باری ـ عز اسمه ـ توصل جسته اند ودرسلك مقدسان منتظم کرده اند، روا هست که به قوۀ روحانی بل به قدرت رحمانی بر کردن کاری اقدام نمایند که از وسع دیگران بیرون بود و جز ایشان را بدان دسترسی نباشد و بدان فعل از دیگر مردمان ممتاز باشند

و به‌علم طبیعی ونظرفلسفی بدین مقصد نیزتوصل جوییم وگوییم که‌چون شخصی برحال طبیعی‌خویشتن بود و بر آن‌گونه که آفریده شده ثابت باشد واز آنچه مزاج او بروجه اعتدال[۱] آن را خواسته منحرف نبود هرآینه او را قوت و توانایی بود؛ که چون به‌مرتبهٔ از آن فزونتر برسد، فرو ماند و از آن فعل عاجز شود،و به‌آسانی بر کردن آنچه نه اندر آن مرتبه بود توانا وقادر باشد. واندر این حالت چون او را ترسی یااندوهی یا آنچه بدین ماند از حالتهای نفسانی که روح را درهم کشد و به‌اندرون حرکت فرماید طاری‌گردد، این قدرت و توانایی او را نماند[۲] و برجزوی از آن فعل قادر نباشد و از آن باز ماند. و چون او را امری که موجب بود انبساط وگشادگی روح را عارض آید و آن را به‌سوی بیرون به‌حرکت اندر آورد، قدرت[۳] و قوت او افزون شود و از آن قوت که به‌ذات‌خویشتن او را حاصل بود درگذرد، درگذشتنی که آن قدرت را به‌اعتدال داشت هیچ و نابود انگارد. و چنانکه هنگام غضب مردمان را افتد، و درحالت مستی که به‌اعتدال بود مستان را باشد، و در وقت شادی فرحان راباشد[۴]

۱ـ م ص : یعنی چنانچه آیات قرآنی دلالت برآن می کند ، مثل فعل آصف وزیر سلیمان وحکایت مریم ـ علیهما السلام ـ و بعضی احادیث دال است ، چنانچه از احوالات [کذا] بعضی از صحابه مثل سلمان و اباذر و غیرهما معلوم می‌شود . و بعید نیست عقلا که از شخص مؤمن به ایمان یقینی به سبب ایمان و متابعت رسول ـ صلی‌الله علیه وآله ـ وائمهٔ هدی ـ علیهم السلام ـ باحسن وجوه ، که به آن تزکیهٔ نفس وتصفیهٔ قلب حاصل کرده باشد و دفع صفات رذیلهٔ بهیمیه از نفس کرده باشد و تحصیل صفات مرضیهٔ حسنه نموده باشد ، کرامات ، قولاً او فعلاً ، از برکات آن نبی که این شخص متابع اوست صادر شود . و آنچه از بعض طلبهٔ قاصر طبع بدین زمان نقل می کنند ـ که اگر امر غیر معتاد از غیر نبی و امام صادر شود امان برطرف می‌شود ـ کلامی‌است عامی که بطلان او برصاحب بصیرت غیر مخفی است . فَتَبَصَّرْ و کُن مِنَ المنصِفین ولاتَکُن مِنَ المتعصِّبین فتَضِلَّ عن سبیلِ اللهِ الحقِّ المبین.

۲ـ فی‌الاصل : نماید .

۳ـ فی‌الاصل : و قدرت .

۴ـ خ : بود .

و بالجمله ،قوت و قدرت مردم به‌سبب اختلاف احوال نفسانی مختلف گردد وگاه از قدر طبیعت افزون شود وگاهی به کمی گراید. و چون‌عارف را از مطالعهٔ جبروت ایزد و نظارهٔ کبریای او سروری تمام حاصل شود و غبطتی کل ظاهرگردد و التفات او از غیر یزدان برخیزد و رغبت او را به‌سوی مطالب فانیه که بدین جهان اندر است نماند و به‌لذات حقیقی، که از تغییر و تبدیل و فنا معراست و ازکون و فساد مبرا، برسد و به خداوند اعتراف نماید و حمیت الهی او را دریابد برآن کردار که غیراو از آن عاجز آید، او را توانایی حاصل بود برآن قیاس که صاحب غضب و خداوند منافسه و شادمانی را بود. و خردمند داند که این حالت‌عارف را رواتر بود و توانایی او را افزونتر باشد، از آن روی که سرور و غبطتی او را از مطالعهٔ کبریای یزدان منبعث بود و به‌اصل رحمت و مبدأقوی راجع باشد. وبالحقیقه فعل وکردار او ازکردار و عنایت ایزد ـ جل جلاله‌ـ بر انگیخته‌گردد ، و قوت او از قوت و قدرت یزدان پدیدار آمده بود[۱] پس‌عارف را این حالت رواتر و سزاوارتر بود از آنکه غیر عارف را. و از این است که امیرالمؤمنین علی‌ـ صلوات الله علیه ـ فرمود: مَا قلعتُ بابَ خیبرَ بقوّةٍ جسدانیّةٍ بل قَلَعْتُهُ بقوّةٍ ربّانیّةٍ ،[در خیبر را با نیروی‌بدنی از جا نکندم، بلکه با نیرویی ربانی آن را ازجای برآوردم.]

و از این‌گفتارها روشن شد بیان آنکه چسان عارفان بر افعالی‌اقدام می‌نمایند که قوهٔ دیگران از آن باز ماند[۲]. والله هوالهادی.

۱ـ م ض : ولله دَرُّ العارف الرّومی حیثُ قال فی المثنوی :

چون زآتش سرخ‌شد این زرکان پس انا النار است لافش برزبان

و فیه شیئٌ یؤیّدُ ما قاله المصنّف فتأمّلْ وکُن مِن الشّاکرین.

۲ـ م ض : و مخفی نماند که از ولییی که کراماتی قولا یا فعلا صادر شود دلالت برنهایت کمال آن‌نبی می کند که‌آن سالک متابع اوست ودر تحت شرع اوست تَدَبَّرْ وافْهَمْ.

وچنانچه معجزهٔ پیغمبر دلالت بروجود خدا وحقیقت پیمبر وفعل خداست و به توسط پیمبر ،

بقیه حاشیه در صفحه بعد

ج- باب سوم

در آنکه روا بود که گروهی از مردم از مغیبات آگاهی دهند و به‌آینده اعلام نمایند، و وحی‌چه بود، و چیزها را به‌خواب چون بینند، و تأویل وحی چه‌باشد، وتعبیر خواب چه‌بود، و روانهای پاك چگونه با فرشتگان رسند وسخنان فرشتگان بشنوند برآن‌وجه که اخبار و آثار بدان شهادت دهد

پس گوییم که به‌خواب اندر بسیاری از احوال آینده دیده می‌شود. و آنگاه که آن‌احوال واقع‌شود موافق‌است باصریح آنچه به‌خواب‌اندر آمده یاباتعبیری که معبران ازآن کنند. واین حالی‌است بیشتری مردم را بود، مگر آنانکه قوای فاسد و متخیله و متذکره قوی بود، که رؤیای ایشان همه مخالف بود مرواقع را. و کسی که هرگز خواب درست و راست‌ندیده باشد بالضروره به‌تسامع و شنودن او را، چه از اهل زمان خود و چه از حکایات رفتگان، این معنی حاصل آمده بود.

و چونکه درست آمد که به‌خواب اندر از مغیبات خبر توان داد، از سبیل تجربه و شنودن و تواتر، هر آینه خردمند داند که به‌بیداری‌این حالت نیز برخی از نفوس را که به‌قوای صحیح و خرد کامل ممتاز باشند حاصل تواند آمد. و هوشمند اندر این تعجب ننماید و داند که اگراین

بقیهٔ حاشیه از صفحه قبل

همچنین کرامات اولیاء فعل پیمبر است و از قوت اوست که به توسط آن ولیّ متابعِ او صادر شده و دلالت برقوت و حقیقت پیمبر و ولی دارد. پس بنابراین تحقق ، آنچه بعضی از اهل عصر می گویند - تابعاً للمعتزله - که «اگر کرامات از غیر پیمبر و امام صادر شود لازم می‌آید که فرق میانهٔ معجزات و کرامات نباشد و امان برخیزد » وهمی است فاسد. و ایضاً معجزه مقرون است به دعوی پیغمبری وتحدی . تَبَصَّرْ ولاتکُنْ مِنَ‌الحاسِدین بالحکماء والعُرفاء .

حال به‌خواب اندر مشاهده نرفته بودی و کسی گفتی که از غیب آگاهی دادن به‌خواب وبیداری رواست، شنوا را عجب ازآنکه به‌خواب ازغیب آگاهی توان داد بیشتر بودی از آنکه گوینده‌گفتی که به‌بیداری از غیب آگاهی توان داد، چه آن کس که زیرك بود داند که آنگاه که کامل و توانا ازکاری باز ماند ناقص و ناتوان برآن اقدام نتواند نمود، و چون ناقص و ناتوان بدان اقدام نماید و از آن فعل متمکن باشد توانا آن را آسان بکند و برآن فعل بی دشخواری اقدام نماید . و چون به‌خواب اندر از مغیبات خبر توان داد، به‌بیداری نیز آگاهی از غیب روا باشد، مگر آنکه مانعی بود که ازآن نفس راباز دارد، چون مشغول شدن به محسوسات و باز پرداختن از معقولات. ولیکن این مانع را زایل توان کرد به ریاضت کشیدن و دل از محسوسات برگرفتن و به عالم بالا پرداختن و بغیر ایزد التفات نکردن و نفس اماره و لوامه را مغلوب و محکوم نفس مطمئنه‌گردانیدن. و شرح این ریاضت از آنانکه به‌مرتبهٔ عرفان رسیده باشند باز باید پرسید، که ما را از آن بر سبیل مشاهده‌خبری نیست، و قصارای گفتار ما بیان جواز ظهور و امکان وقوع این است.

و آنچه در این باب تا اینجا شرح داده شد بر سبیل تجربه وتسامع بود. و اکنون با سر برهان حکمی شویم و سخن از آن در پیوندیم و گوییم که حکیم بزرگ ارسطو طالیس به کتاب ما **بعدالطبیعه** روشن کرده که صور همهٔ آنچه به‌زیر عقول اندر است و معلول است مر عقول را، از نفوس سماویه و مواد و صور ایشان و حرکات و اوضاع اجرام سماوی و مواد عناصر و صور ایشان و انواع ترکیبات که از اخشیجان پدیدار آید از معادن و نبات و جانور، از طبایع کلیات تا افراد و جزئیات، تا آنگاه که به‌نفوس انسانی که به‌ذوات خویش از آمیختن ماده مجرداست، از آن نفس که به‌حیوان متصل است و ابتدای انسانیت از اوست تا آن نفس که به عقل فعال متصل‌گردد و انتهای مرتبهٔ انسانیت آنجاست و عقل و عاقل و معقول در آنجا متحد شوند، در ذات عقول مرتسم ومنطبع

است برآن وجه که تغییر و تبدیل بدان طاری نگردد و زوال و فنا رابدان راهی نیست و زمان احاطه بدان ننموده. و نیز به‌جای‌خویشتن روشن کرده که اجرام سماوی را نفوسی است که به‌جرم آسمانها منطبع است و ایشان را ادراك است بدان جزویات که به‌زیر ایشان اندر است و این ادراك موجب است گردانیدن آسمانها برگرد ما. و نیز به‌جای خویشتن درست کرده که دانستن علت علت است دانستن معلول را، چه حصول صورت مساوی علت از آن جهت که علت منفک نتواند بود از حصول صورتی مساوی معلول و مرا ایدون[1] گمان چنین است[هر] که تصور اطراف این قضیه نماید بدین معنی بگرود. و دیگر به براهین درست روشن کرده که آنچه به‌زیر آسمانها اندر است معلول است مرآنها را.

و از این سخنان لازم آید که صور کائنات جزویه به ذوات‌نفوس سماوی منطبع باشد و در آنجا مرتسم بود، ولکن صور کلیات روا نبود که اندر آن نقش‌بندد، چه به جزئی کلی اندرنبود، بلکه صور کلیات،چنانکه اشاره بدان رفت، به‌ذوات عقول مرتسم بود و صور جزویات به‌ذوات نفوس فلکی منتقش باشد.

و شیخ کامل ابوعلی سینا را رأی و اعتقاد چنان است که نفوس مجرده به‌اجرام سماوی آمیخته‌اند، آمیزشی که خسرو رابه کشور، ونفس مردم را به‌تن مردم است. و بدین آمیزش، کمالات آن نفوس به‌حرکات غیر متناهی آن اجرام از قوه به فعل می‌آید، مثابت عقول را. و این رأی نزد من درست‌تر است[2] ، و ایدون مرا این گمان است که سخن حکیم

۱- ایدون ، اکنون .

۲- م ض : ومخفی نخواهد بود برمتتبع اصول شیخ که شیخ در اجرام شریفهٔ سماویه به‌دونفس قایل‌شده یکی‌نفس منطبعهٔ فلکی که به‌منزلهٔقوت خیال‌است درما؛ ودیگری‌نفس مجرده که تعلق اوبه‌جسم‌فلکی مثل تعلق‌عاشق‌است به‌معشوق، مانند نفس وبدن ما(م ض). فالفلك، الانسان الکامل المتعبد للاله‌الاعظم. وله بالاشراق المجددالالهی وجد دائمی وحرکةدوریةفهوالصوفی‌الحقیقی بمذاق‌العارفین تبصر(م‌ض) .وسمعت والدی رحمه‌الله یقول: نفوس الفلکیة فی‌اجرامها ککون الماء فی‌اللؤلؤ قال :وقدانکشف‌لی‌ذلك فی‌بعض‌الخلوات.

دانا ارسطو طالیس را همین معنی بود. و آنچه مفسران را اندر آن باب رفته خطا باشد. و این رساله نه جای دراز کشیدن این سخن است. و مقصد آن است که همیشه صور جزئیات کائنه به مبادی عالیه مرتسم است و زمان بدان اندر نیامده و آن را فرا نگرفته [و] انطباع[1] او بوقت دون وقت مربوط نیست. و نفس را شایستگی آن نیست که پذیرای آن صور و نقوش بیکران باشد برآن وجه که به‌ذوات مبادی عالیه اندراست، چنانچه هرچه اندر آن مرتسم شده باشد در او صورت پذیرد آنگاه که قابلیت و او را استعداد تمام حاصل آمده بود، و مانع و عایق از طریق سلوك برخاسته شده باشد، و آنچه سبب است مر ارتسام صورتها را در نفس به‌وجود آمده.

و چون این احوال متحقق‌گردد و صور کائنات در نفس مردم نقش پذیرد، مردم را از غیب خبر دادن و بر قضایای آینده و حوادث آتیه حکم راندن سهل و آسان بود. و آنکه انکار نماید بیخردی راباشد و تعصب را. واین گفتار را تفصیلی است که چون گفته آید حقیقت این روشنتر شود انشاءالله تعالی.

و در بیان آن گوییم که مردم برآن‌گونه آفریده شده که هر کدام‌از قوای نفسانی که اندر او هست با دیگری معارضت کند. و مشغول شدن او به سوی یکی از آنها مانع است از مشغولی به دیگری. و این‌مفازعه و مجادلة[2] و دشمنی اندر طینت این قوی سرشته آمده. و ازیرا[3] چون غضب افروخته شود و سلطان او قوی‌گردد و فرمان او را باشد، نفس شهوت را بگذارد و به‌سوی مشتهیات نگراید، مگر به‌سوی آن‌مشتهیات که در راه غضب نافع بود و همت برنیل ثروت و مکنت و ترفع گماردو سیل به‌خونریزش و آزار مردم دادن نماید. و چندانکه مشتهیات رابراو عرض کنند آتش غضبش شعله زدن‌گیرد. و به‌عکس این نیز چون‌شهوت

۱- فی‌الاصل : انطباعی .

۲- فی‌الاصل : مجادنه .

۳- ازیرا ، از این جهت .

راندن براو غالب آید، همت بر اکتساب مطاعم و مشارب و مناکح گمارد، واز ریختن آبروی باك ندارد، وبه‌انظلام راضی باشد، و به‌دنائت نفس و سبکباری خوی‌گیرد. و هیچیك از اینها او را به‌حرکت درنیاورد و به‌حمیت وصلۀ رحم نگراید.

و همچنین چون نفس را به‌سوی باطن میل بود و بدان التفات افتد و بدان عمل پردازد، توانایی[1] قوای باطن را بود و سلطنت آن را باشد، و ملتفت نشود به‌حیثیتی که مبصرات را نبیند، و چون او را آواز دهند نشنود. و بعکس نیز چون حکم‌گذاری حواس ظاهره را باشد و نفس را بدان رغبت بود، به حواس باطنه‌نگراید و چنان باشد که از تخیل و تفکر باز ماند. و چون حس ظاهر به‌سوی حس باطن‌گراید وبدان مشغول باشد و همۀ انجذاب وی بدان بود و تمام توجه به سوی آن باشد، عاقله از استعمال کردن آلات که او راست باز ماند و تفکر اورا حاصل باشد که قوۀ مفکره او را خدمت کند و در افعال باوی مشایعت نماید و به‌سوی او منجذب شود و بدو بازگردد. و چون حس باطن‌به سوی حس ظاهر مشغول شود، عقل را از استعمال حس باطن تمکن بنماند، و از استعمال قوۀ مفکره باز ماند، و هرآینه او را قوت حرکت نباشد وبه‌جای خودبماند، بلکه اندر این حالت، نفس به‌سوی آن‌حرکت که در غایت قوت است‌گراید و بدان‌طرف منجذب شود، و از افعال‌و کردار- که به ذات خود دارد و نه به‌آلت است- او را باز ماند، و از پس آن‌قوی حرکت کند و خدمت کند آنها را و متابعت نماید درافعال. و به عکس این نیز چون نفس از ضبط حواس باطنه متمکن باشد و به‌زیر فرمان خود آنها را اندر آورد، حواس ظاهره[2] ضعیف و ناتوان شوند و بیچاره و حیران‌گردند و از فعل خویشتن متمکن نباشند، و از این‌سان به‌سوی نفس آنچه به‌کار آید باز نگردد ومتأدی نشود. چنانکه کسی را که به‌فکری فرورفته باشد وخیال چیزی براوغالب آمده بود، هرچندمبصر

۱- فی‌الاصل : و توانایی

۲- فی‌الاصل : و حواس ظاهره.

قوی و مسموع قوی حاصل آید و بینش و شنوایی او بکمال و تمام‌بود، او[1] از [آن] متأثر نشود، بلکه آگاه نگردد. و این‌گونه احوال که بیان رفت همهٔ مردم را حاصل آمده بود، و بکرات بدان استشعار حاصل شده باشد.

و حکیم بزرگ ارسطوطالیس به کتاب **سماع کیان** بیان نموده که صورتهایی که به‌حواس ظاهرهـ که آن باصره و سامعه و ذایقه و شامه و لامسه است- مرتسم می‌گردد، و از آن به‌سوی حس مشترک باز می‌رود، و بدان جانب حرکت می‌نماید، و اندر او مرتسم می‌شود. و چون این صورت اندر او نقش بندد، مشاهدهٔ آنها آن را حاصل می‌آید و بدان مستشعر می‌گردد. و هرچند که آن صور اندر خارج بنماند[2] و نیستی او را لاحق‌گردد، روا بود که مشاهدهٔ آن صور به حال خویشتن ثابت باشد[3] و پایدار بماند. و از این است که قطره‌ای که از فراز به نشیب آید چنان دیده‌می‌شود که مگر خطی است راست، و شعلهٔ جواله راچنان بینیم که مگر دایره‌ای است تمام. و سبب آن همین است که صورت [که] به حس مشترک ثابت بود، مشاهد بود مردم را.

و برای افزونی بیان‌گوییم که صور که به‌حس مشترک اندر بود آن را چهار درجه بیش نباشد:

نخستین آنکه در ابتدا، ارتسام صور اندر حس مشترک و انتزاع آن از پاره‌ای از عوارض خارجی- که نه به‌ذات او اندر بند بود بلکه از سوی خارج‌بدان ملحق‌شده باشد- مرآن صور را مشاهده‌نماید وبه‌ملاحظه و مناظرهٔ آن باز پرداخته بود.

دوّیمین آنکه چندانکه محسوس را به خارج بقا باشد مشاهده باقی بماند، و چون محسوس به‌خارج معدوم شود مشاهده نیز باقی نماند

۱- فی‌الاصل : واو.
۲- فی‌الاصل : بنماید.
۳- مطابق نسخهٔ «ح».

چنانکه شبحی که به برابر ایستاده بود او را ببینیم، و چون از پیش ما برود مشاهدهٔ او از آن پس نتوان نمود.

و **سیمّین** آنکه احساس آن صور نفس را حاصل باشد و صور آن محسوس به حس اندر بود و اگر چند، محسوس را به‌خارج وجودنباشد، چنانکه در قطره که از بالا به نشیب آید و شعله چون جولان کند بدان اشارت رفت.

چهارمین آنکه احساس نفس به صور حاصل شود و مشاهدهٔآنها نماید و به‌حس مشترك اندر آید، و هرچند آنچه را محسوس بودبه‌خارج وجودنبود و هستی نباشد. و سبب ارتسام این صور به حس مشترك‌نه‌از خارج تن بود، بلکه از داخل آن بود. و آنچه نفس را حاصل آمده‌باشد به حس مشترك مرتسم‌گردد و چنان پندارد که مگر آن صور از حس منبعث شده و بدان اندر بند است. و وجود این نوع از احساس رابه‌دلیل و برهان فلسفی درست باید کرد تا خواهنده بدین‌گفتار بگرود.

پس گوییم که آنان را که برسام[۱] و سرسام[۲] افتد و مره[۳] [و] سودا بر مزاج ایشان غلبه کرده باشد بسیار بود که مشاهدهٔ صورتهای عجیب حاصل آید که به خارج موجود نباشد. و این صور از این روی که مشاهده کرده شد و به‌حس اندر آمده محال بود که نیست خالص و معدوم صرف بود و هرچند اندر خارج موجود نبود. و آنانکه قوای جسمانی ایشان صحیح و درست باشد آن را مشاهده ننمایند. و اگر کسی گوید که مراینها را به‌خارج وجودی است، علاج که دربارهٔ سوفسطائیان یا دیوانگان یا مجادلان نزد موبدان مقرر شده در حق او نیز به‌تقدیم باید رسانید. وسخن ما نه باهمهٔ مردم است، بلکه با خردمندان ودانایان است.

۱- برسام ، ذات الجنب.
۲- سرسام ، ورم دماغ .
۳- مِرّه ، صفرا.

و نیز محال بود که این صور به‌نفس ناطقه منطبع و مرتسم باشد، از آن روی که نفس ناطقه صور جزئیات را نمی‌پذیرد و قبول حمل آن نمی کند و بدان جز صور کلیات و آنچه به‌ماده و جنبش اندر بندنیست مرتسم[1] ومنطبع نتواندشد. وازاین لازم‌آمد که این‌صور در قوه‌ای ازقوای باطنه مرتسم و منتقش باشد که آن قوه را صلاحیت پذیرفتن همگی محسوسات بوده باشد. و محال بود که همگی آن صور به باصره منطبع باشد، از آن روی که این حال کوران را نیز حاصل آید و به‌شب تاریک نیز امثال این احوال دیده شود. فلامحاله به‌قوتی از قوای باطنه، که ما آن را حس مشترك خوانیم، این صور مرتسم باشد و ارتسام آن از رهگذار حواس ظاهره بود و آنچه از آن منبعث شود. بلکه از قوهٔ متخیله بود که در خزانهٔ خیال تصرف نموده باشد و صور که اندر آن مخزون است در او نقش بسته بود. و چون آن صور به‌آیینهٔ حس مشترك‌صورت نماید هرآینه نفس آن را مشاهد [ه] نماید[2] و گاهی بود که نفس اندر باطن تأثیری کند و بدان سبب صورتهایی را که به‌خزانهٔ خیال مخزون باشد به‌حس مشترك رساند، و در آن هنگام چنان می‌پندارد که مگر آن صور را در خارج وجود هست و به‌اعیان تحققی دارد. و چنانکه نزد عاقل روا بود که صور محسوسات از سبیل حواس ظاهره به‌حس مشترك منطبع گردد و در آن صورت بندد پس به‌خزینهٔ خیال مخزون‌شود، چنین روا دارد که صورتهایی که به‌خزانهٔ خیال اندر بود و در آن مخزون و محفوظ بوده باشد از آنجا در حس مشترك مرتسم گردد و در آنجا نقش بندد. یا آنکه صور که متخیله آن را ترکیب نموده باشد وتحلیل فرموده بود به‌حس مشترك اندر آید، و حس قبول پذرفتن آن نماید، برآن گونه که آیینه ها[3] را چون در برابر یکدیگر بدارند آنچه در هرکدام صورت پذیرددر دیگری چهره‌گشاید، و آنچه بدین نقش‌گیرد در آن منطبع شود. و از این درست شد که روا بود که نفس احساس چیزهایی نماید و

۱- فی‌الاصل : و سرتسم . ۲- خ : کند . ۳- فی‌الاصل : اینها .

مشاهدهٔ صورتهایی فرماید که به‌خارج آن را وجود نباشد، بلکه در حس مشترك نقش بسته باشد و صورت آن براو پرتو اندازد. و چندانکه‌راسم و مرسوم را وجود بود، این صور در آیینهٔ حس مشترك محفوظ بماند، نفس آن را مشاهد[ه] نماید و می‌پندارد که آنها را به‌اعیان وجودی هست و ثبوتی دارد. چندانکه مانع نبود که حس را باز دارد، از ارتسام[۱] و انطباع این حالت به‌جا بماند و صور اندر حس مشترك منتقش گردد[۲]. و چون مانعی پدیدار شود که از این انتقاش شاغل گردد و نگذارد که صور در او نقش گیرد، روا بود که وجود آن شاغل از جانب حس باشد و از سوی خارج منبعث گردیده بود، چه مانع از سوی حس پدیدار شود، حس مشترك را ازپذرفتن صور باطنی بازدارد، از آن روی که صورخارجی اندر او نقش گرفته باشد و نقش را به‌سوی این امور التفات باشد و به اموری که از باطن بود نپردازد، و از آن بدین مشغول گردد و به سوی خیال نگراید، و به جانب صور که خیال آن را ترکیب و تحلیل نموده باشد نپردازد.

و بالجمله صور که به خارج اندر بود و از اعیان موجودات منبعث شده باشد نفس را از پرداختن به‌سوی صور باطنه باز دارد و به‌لوح حس مشترك از خزانهٔ خیال صورتی منقوش نگردد، و این مانع قابل را از قبول بالحقیقه باز دارد. وگاه بود مانعی پدید آید که فاعل را از فعلی که او راست باز دارد و نگذارد که بدان فعل اقدام نماید، چه آنگاه که نفس ناطقهٔ مردم نظر در اموری نماید و به‌سوی صورتی گراید که به‌ماده وگردش اندر بند نباشد، ناچار تفکر و تخیل را حرکت باید کرد بر وفق حرکتی که نفس ناطقه را حاصل آمده باشد، و به اضطراب[۳] و ضرورت از تصرف کردن اندر حس مشترك باز پرداخت، و از عمل خویشتن معزول گردید، و نفس مردم را در آنچه به‌فعل می‌آورد اعانت و یاوری نمود، و در افعال بااو مشایعت و متابعت به‌جای‌آورده و بدین سبب بر حس

۱- فی‌الاصل: واز ارتسام. ۲- خ: بوده باشد. ۳- ظاهراً: اضطرار.

مشترک مسلط نشود و صورتهایی که اندر خزانهٔ خیال مخزون بود در او صورت بنماید. و همین حالت اندر دیگر جانوران نیز رود، آنگاه که قوت واهمهٔ ایشان را رغبت به‌سوی امور موهومه باشد که از خیال بیرون باشند، چه ناچار حرکت خیال به‌جهت متابعت قوت وهمانی ضعیف‌گردد و از نقش کردن صورتهایی که ترکیب یا تحلیل نموده باشد عاجزآید.

آری، بسا باشد که یکی از این دو مانع که از سوی پذیرنده و کننده به‌هم رسیده بود ساکن‌گردد، پس شاغل و مانع دیگر نیز ازضبط کردن صور عاجز آمده بود، و فعل خیال قوی شود و صورکه بدو اندر است به حس مشترک منطبع و مرتسم آید و چنان پندارد که مگر آن را به خارج مشاهده می‌نماید. و آنکه را به‌خواب اندر بود این حالت سخت روشن باشد، از آن روی که چون نفس التفات به‌جانب حواس ظاهره نماید، هرآینه مانعی که از سوی پذیرنده بود ساکن شده باشد. و بسیار بود که چون این مانع ساقط و زایل‌گردد طبیعت در غذا و هضم دادن آن تصرف نماید، و بدان فعل از افعال وکردارهای دیگر مشغول‌گردد، و از دیگر حرکات استراحت جوید و آسایش طلب کند، و نفس به سوی طبیعت منجذب شود و طبیعت را اندرکردن او معاونت و متابعت نماید، چه اگر نفس طبیعت را یاوری ننماید و از فعل خود به اعانت طبیعت در به‌هضم دادن غذا نپردازد وبه‌سوی او منجذب نشود وبه‌فعل خود متوجه باشد، لاجرم طبیعت به سوی نفس منجذب شود و او را خدمت کند، چنانکه رعیت شهریار را، و نفس را درکردن و فعل که دارد یاوری نماید و به سوی انتظام احوال بدن نپردازد و امر بدن‌مختل شود و بدن نابودو نیست‌گردد. پس‌صواب آنچنان باشد که نفس‌طبیعت را یاوری نماید، و چون طبیعت به حسب طبع به‌تدبیر بدن پردازدنفس او را اعانت کند.

و نیز در بیان این مطلب گوییم که خواب به بیماری شبیه تربود از آنکه به‌تنومندی، چه خواب حالتی بود که عارض شود جانور را ازآن

روی که محتاج باشد به‌تدبیر بدن تا غذا را مهیا سازد از بهر بدن، و کار اعضا را به‌صلاح آورد. و نفس اندر حالت[۱] مرض و رنجوری به معاونت طبیعت پرداخته باشد تدبیر بدن را، و به‌فعل خویشتن نگراید تا رنجوری از او دور شود، و به‌سوی تنومندی نگراید. و آنگاه که تندرست گردد به فعل خویشتن باز پردازد.

پس از این بیان درست شد که به‌خواب چون مانع[۲] نخستین ساکن گردیده باشد لابد مانعی دیگر نیز ساکن گردد و قوهٔ متخیله توانایی یابد و قوی شود، و حس مشترك از برای قبول صور که به‌خیال اندر بود مهیا باشد، پس هرآینه آن صور در او نقش بندد و مشاهده کند مر آنها را و چنان می‌پندارد که ظهور آنها از سوی موجودات عینیه است. و ازاین است که در بیشتر اوقات به‌خواب اندر، رؤیا دیده شود و آنکه دیده نشود نابیوسان[۳] باشد. و چون بر اعضایی که ریاست تن ایشان را باشد مرضی از امراض دست یابد هرآینه نفس را به‌سوی آن مرض التفات افتد و تدبیر تن را خواهد که مرض را به‌امداد طبیعت زایل کند، و از فعل که بدو مخصوص باشد باز ماند و از آن مشغول شود و به‌دفع آن بیماری گراید و از تدبیر قوهٔ متخیله باز ماند، و متخیله را قوت قوی شود، و صور که بدو اندر است در آیینهٔ حس مشترك مرتسم گردد. و سبب آن بود که یکی از آن دو مانع معدوم شده باشد و چنان می‌پندارد که این صور را به‌اعیان وجودی است.

و بدین گفتارها درست آمد که[۴] چگونه به حس مشترك از سوی باطن، صور موجودات در بیداری و خواب در آید.

و اکنون گوییم که چون نفس مردم قوی و توانا باشد هرآینه او را هست که به‌شهوت گراید و به‌سوی غضب التفات فرماید، و اشتغال

۱- فی‌الاصل: حالتی. ۲- فی‌الاصل: مانعی. ۳- نابیوسان، غیرمنتظر.
۴- فی‌الاصل: درست آنکه.

به‌شهوت او را باز ندارد واز توجه به‌سوی غضب وهمچنین توجه‌نمودن به‌افعال و اعمال بعضی از قوی و آلات بدنی او را مانع نیاید از آن افعال و اعمال که به‌ذات خویشتن دارد. پس چندانکه قوه و قدرت و توانایی نفس بیشتر باشد منفعل شدن او از مخادمات کمتر خواهد بود و قوای متخیله را در افعال که نفس به‌ذات خویشتن دارد مجال تغییر و تبدیل نخواهد بود. و نفس بر افعال و اعمال هردو جانب تواناتر خواهد بود، و به ضبط هر دو جانب قادرتر. و هنگامی که به‌ضبط بدن باز پرداخته بود از عالم عقل استفاضهٔ فیض و استفادهٔ علوم خواهد نمود. و متوجه شدن او به جانب آن‌گیتی که جایگاه مقدسان است او را باز نخواهد داشت از ضبط بدن. وضبط بدن اورا مانع نخواهد آمد از رجوع به‌عالم عقل . و اگر آنکه نفس سست و ناتوان باشد لامحاله از نگاه داشتن مدرکات او را عجز لازم آید و از موجودات به‌امثال ومحاکیات ایشان مستقل شود، و بر ضبط عالم عقلی که جزوی از عالم اکبر[1] است و بدن که جزوی از عالم اصغر[2] است قادر نباشد. و چندانکه قوهٔ نفس افزونتر باشد این معنی او را بیشتر حاصل خواهد آمد . و چندانکه قوه کمتر بود از این معنی بی‌نصیب‌تر خواهد بود. و اگر آنکه نفس‌مردم‌مرتاض باشد و طمع از لذات حقیرهٔ دنیاوی برگرفته بود و میل او به‌سوی عالم عقل بود[3] ، قدرت نفس بر حذر نمود از آنچه مضاد باشد مر ریاضت را، و احتراز از آن موانع و علایق اقوی و اکمل خواهد بود، و تصرف او در آنچه ملایم و مناسب بوده باشد مراین ریاضت را زیادت‌تر، واقبال به‌سوی آنچه او را بدین امور نزدیک سازد بیشتر. و این است معنی گفتار حکما که النَّفْسُ القُدسِیّةُ لایَشْغَلُها شأنٌ عَن شأنٍ.

و چون نفس را شواغل و موانع حسیه کمتر شود و به‌امورجسمانیه او را رغبت و التفات اندك افتد او را آن فرصت حاصل آید که به‌عالم غیب- که شرح آن پیشتر رفت- متصل‌گردد، و از شغل خیال فراغت

۱- فی‌الاصل: کبری. ۲- فی‌الاصل: صغری. ۳- ح: باشد.

یابد و ناچار بدو از عالم غیب مرتسم‌گردد برآن وجه که عقل را بود که تصور نماید مراشیا را. یعنی آنکه بر وجه کلی آن صورت به‌ذات نفس اندر آید و در او نقش‌گیرد، و چون قوهٔ متخیله مرنفس رامتابعت کند اثری از آن صورت کلی در او منطبع شود. و لامحاله آنچه به‌خیال اندر آید نموداری بود از آنچه به‌نفس اندر آمده باشد، بدان جهت که جزوی نمودار معنی کلی شده باشد و از آن سخن‌گفته بود، پس آن مثال وشبح که به‌مخزن خیال اندر آمده بود ومخزون شده باشد وبه‌لوح حس مشترك منقوش‌گردد، و حس مشترك پذیرفتن آن را مستعد شود. و این حال در یکی از این دو حالت لازم آید: **اول اندر خواب**، چه خواب از حواس ظاهره- که نفس را از این حالت باز دارنده بود- مانع و عایق باشد. و چون شواغل روح به‌خواب کمتر شود اتصال به‌عالم قدس و غیب زود روی نماید. **دوم اندر بیماری**، چه به بیماری امری طاری‌گردد بدن راکه حواس را ازکردار خویشتن مشغول‌گرداند، و وهن و سستی به متخیل راه یابد. و آنچه تخیل را سست کند و وهن بدو راه دهدیا رنجوری رخ نموده باشد یا بسیاری حرکت که اندر آن رنجوری لازم آمده بود، چه بسیاری حرکت روح حیوانی راکه آلت و ادات تخیل است بگذارد. و چون سستی به تخیل راه یابد از حرکت باز ایستد و ساکن‌گردد و قرارگیرد و فراغت جوید، پس نفس به‌سوی عالم بالا و جهان قدس آسان‌گراید. و چون صورتی را از عالم غیب فراگیرد خیال به‌سوی او حرکت کند، چه خیال را از آن بیشتر استراحت و آسایشی حاصل آمده بود و سستی وکلال او زایل شده باشد، و در این هنگام نزدوی از آن صورت آگاه شود و آن صورتی که براو طاری‌گردد او راتنبیه دهد و خیال خود از برای این نوع امور غریبه مهیا شده باشد. و چون خیال بسرعت به‌سوی نفس حرکت کند صورتی که مناسب باشد آن صورت کلی را در او چهره بندد. و چون به‌لوح حس مشترك منتقش‌شود نفس آن را مشاهده نماید. وگاه بود که چون نفس بدان عالم رود و

صورتی را از آن جهان فراگیرد خیال را در همگی اعمال و افعال خود به‌کار دارد، چه خیال از چاکران و خادمان باشد مرنفس را، و در امثال این امور و سوانح خدمت نماید او را. و خیال آنگاه به‌سوی نفس گراید وشواغل و موانع بر خاسته شده باشد- به سبب خواب یابیماری - ازخزانهٔ خیال صوری که از نفس مخزون شده باشد درلوح حس مشترك مرتسم شود و نایم و مریض چنان پندارد که آن از اعیان موجودات بود و آن را برآن نهج تصور کند و مشاهده نماید. و اگر قوت جوهر نفس در نهایت باشد، و بر ضبط اطراف و جوانب مختلفه قادر و توانا بود، و اشتغال به‌افعال یکی از حواس او را ازاشتغال به افعال خود بازندارد، روا بود که، چنانکه به خواب و بیماری اتصال به عقول و نفوس‌ملکی او را حاصل آید و امور و صور فراخور استعدادی که دارد از آنجا بردارد و خیال ترکیب آن صور نماید و صورتی از آن در آیینهٔ حس مشترك منطبع گردد و مردم آن را مشاهده کنند، همچنین به بیداری او را این حالت حاصل آید و به‌عقول متصل شود و از آنجا صور فراگیرد. و خیال چون در آن تصرف کند آن را به حس مشترك رساند و مشاهدهٔ آن صور نماید، چنانکه می‌پندارد که صورت[1] آدمی را مشاهده می کند که بااو به سخن اندر آمده، وگاه آوازی شنود وکلامی استماع کند که کسی بر اتیان آن قادر نباشد، وگاهی به‌ذکر نازل شود و آنجا بایستد. وهرکدام را به‌مثالی روشن کنیم. و مثال اخیرگفتار پیامبر ما هست:

اِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فی رَوْعی .

و مثال آنکه اثر مستولی شود و اشراق در خیال روی نماید و به‌حس مشترك آن صور به‌روشنترین وجهی مرتسم شود، مشاهدهٔ پیامبران است مر صورتهای فرشتگان را و شنودن سخنان ایشان است. و این ارتسام به‌شدت و ضعف، و افزونی و کمی، مختلف شود، پس برخی همین حجابی را یا رؤیتی را مشاهده نمایند ، و پاره‌ای آواز[2] هاتفی و نغمهٔ

۱- فی‌الاصل : صورتی .

۲- فی‌الاصل : آوازی .

سروشی شنوند، و بعضی مشاهدهٔ صورت نیکو شمایلی نمایند و با او ملاقات فرمایند و مهربانی و تواضع آغاز کنند و رسوم مردمی و عادات متعارف را به تقدیم رسانند. و او نیز چونین کمال ادب و حفظ حرمت و نهایت تواضع به تقدیم رساند، کلمات را که در غایت بلاغت بود به کار دارد، و بدان جهت که به‌خداوند ـ جل جلاله ـ او را بازگشت هست کلمات به‌سوی مردم ابلاغ نماید و به‌قدرت الهی او را ادافرماید که مشتمل بود به حسب اقتضای روزگار بر امر و نهی و ثواب و عقاب. و گاه‌بود که آن را که این معنی حاصل باشد توجه به‌سوی مبدأالمبادی حاصل آید، ولی میانجی کلام او را بشنود و مشاهدهٔ وجه او نماید، چنانچه پیامبر ما را ـ صلی الله علیه وآله ـ در شب که به‌معراج عروج نمود و به‌قوهٔ الهی ازهمهٔ آسمانها گذشت این معنی حاصل آمد. وچون به‌خواب و رنجوری وجود این نوع حالتی روا بود، اندر این حالت که نفس اندر فعل معاونت کند قوهٔ خیال را و انجذاب به‌سوی آن جهان بود وبازگشت نفس به‌مکان حقیقی و وطن اصلی خویشتن باشد، چگونه روانبود، چه آن حالت محض خیال را باشد، و این حالت عین حقیقت را بود و وجود آن از عالمی‌بود که همواره پایدار بوده باشد و از کون و فساد و جنبیدن وگردیدن بیرون بود. و چون این معنیها بر لوح دل نگاشته‌شد باید که فراگرفته شود که خداوند قوهٔ متخیله را چنان آفریده که ازآنچه به نزدیک او باشد حکایت کند و صورت آن را باز نماید. و هرآینه قوهٔ متخیله را بود که از هیئتی که به ادراك باز بسته بود حکایت کند وصور مدرکات روشن سازد. پس علوم و فضایل و خیرات و حسنات و اعمال شایسته و معارف یزدانی را به‌صورتهای صاحب جمال نیکو روی باز نماید، و از شرور وگناهان و جهل به پیکرهای زشت بد خو، که کس از آن بترسد، حکایت کند.

و همچنین او را بود که از سیاست مزاجی سخن گوید و غلبهٔ صفرا را به‌رنگهای زرد، و غلبهٔ سودا را به‌رنگهای سیاه، و غلبهٔ خون و بلغم

را به‌الوان سرخ و سپید باز نماید. و هر انتقال وگردیدن را موجبی بود. و موجب منتقل شدن قوهٔ متخیله از اشیا، به‌آنچه مناسب باشد یا مضاد باشد آن را، اسباب بود جزوی که مارا به‌تحصیل و شناختن آن راهی نبود، و شناختن آن اسباب در عنایت و بخشش یزدان باشد. وخردمندان پیشین فرموده‌اند که‌اگر قوهٔ متخیله راخداوند چنین نیافریدی‌در انتقالات فکری و پیدا کردن حدود اوسط و از آنجا به نتایج‌گراییدن، یاری ازقوهٔ متخیله نمی‌جستندی و او را افزار درست کردن معانی نمی‌ساختندی ودر دیگر قیاسات علمی و تمثیلات فلسفی از او استعانت نمی‌طلبیدندی، و چون چیزی که از یاد رفته بودی خواستندی که متذکر او شوند او را آلت تذکر و به‌یاد آوردن خود آن را نمی کردندی.

پس‌از این سخن درست شد که قوهٔ متخیله را بدین‌نهج آفریده‌اند که از آنچه به نزدیک او باشد حکایت کند و هرچه از اندرون یابیرون سانح شود[1] بسختی و تری، او را بدین‌گونه انتقالها حرکت فرماید، مگر آنکه مانع و عایقی پدید آمده بود که قوهٔ متخیله را نگذارد[2] که بدان منتقل شود و صورت آن را باز نماید.

و از برای باز داشتن قوهٔ متخیله از این‌گونه انتقالات دو سبب افزون نبود:

الف) آنکه جوهر نفسی قوی باشد و قوهٔ او بنهایت بود و از آن جهت ضبط قوهٔ متخیله او را آسان باشد. پس قوهٔ متخیله از آنچه آن را خواسته باشد[3] باز ماند و به‌جای خویشتن بایستد، بلکه نفس را درفعل خاص که بود بدو مشایعت ولی رویتی(؟) کند.

ب) آنکه صورتهای جلیه[4] که قوی و لامع باشند اندر او مرتسم گردند و او از آن صور لایحه که لمعان و وضوح ایشان در غایت درخشندگی وکمال باشد متأثرگردد و قبول پذیرفتن آن نماید، و آن

۱ـ سانح شدن، ناگهان پدید آمدن.
۲ـ فی‌الاصل: بگذارد.
۳ـ خ ل: بود.
۴ـ فی‌الاصل: جمیله.

نگاریدن وتمثل اندر آن متمکن بماند، آنگاه قوهٔ متخیله ازتردد وحرکت باز ماند و از حکایت کردن از چیزها عاجز آید و فعل او موقوف ومحصور بماند. و همانا سرّ اندر این آن بود که چون ادراك آنچه سست بود باز ماند چنانکه اشاره بدان رفت.

و پس از تمهید این مقدمه با سر سخن شویم وگوییم که به‌خواب و بیداری چون اثری روحانی به نفس برسد، گاه بود که این اثر درغایت سستی و ضعف باشد و خیال را به‌حرکت در نیاورد و متذکره از اومتأثر ومنفعل نگردد، و در آن هنگام از آن محاکات هیچ اثر بنماند و از یاد مردم فراموش‌گردد. وگاه بود که سستی و ضعف این اثر در نهایت نبود، و فی‌الجمله بر حرکت دادن خیال قادر و توانا باشد، و چون خیال را به‌حرکت اندر آورد، خیال اندر این انتقال غور و امعان نماید و بسیار فرو رود و از صریح آنچه به نفس منتقش آمده بود دور افتد، و متذکره را بدین جهت ضبط و نگاه داشتن آن صورت متعذر باشد و بروجه صریح آن را متذکر نتواند شد، بلکه انتقالات و محاکیات که خیال را رفته‌بود متذکر باشد و آنها را نگاه دارد. وگاه بود که چون اثر روحانی به‌نفس رسد، نفس درآنگاه قوی و ثابت و سخت دل باشد، پس آن صورت‌درقوهٔ متخیله مرتسم‌گردد و این ارتسام درغایت جلا و درخشندگی‌بود ونفس او را اندر این فعل یاوری نماید و متذکره آن را نیکو نگاه داشته باشد و آن صورت اندر او استوار بماند، و چون این انتقالات او را حاصل آید مشوش و پریشان نشود. واین مراتب مر این آثار را و غیر این آثارباشد. و همهٔ آنچه به‌خاطر اندرآید از این سه مرتبه بیرون نبود. چه بسیاربود که فکری که به خاطر اندر آمده بود به‌یاد بماند و از متذکره منتقل نشود. و نیز چنان بود که به یاد بنماند و از این قوه منتقل‌گردد، ولیکن چون نفس را بدان التفات‌افتد فکر به‌خاطر اندر آید، وچون معانی را که به‌نفس اندر بود تحلیل کنند آن فکر در خاطر جلوه کند و نفس را بدان شعور حاصل آید و آن را به‌تأویل تام و تحلیل کامل حاجت نباشد. و

گاهی چنان بود که چندان که نفس خواهد که آن صورت را به‌یادآورد نتواند آن را به‌یاد آوردن و بر معاودت آن قادر نبود، و هرچند تحلیل کند او را بدان صورت شعور و معرفت حاصل نیاید.

و اکنون با سر سخن اول شویم و گوییم که چون اثر روحانی که در غایت تجرد و درخشانی باشد، به‌خواب یا به‌بیداری، در یاد و ذکر مضبوط و محفوظ بماند، و ارتسام و انطباع او در غایت استقرار و ثبات باشد، و خاطر از بسیاری انتقالات پریشان و پراکنده نگردد، و نفس برنگاهداری آن قادر وتوانابود. آن حالت را الهام و وحی صراح وخالص و روشن خوانند آنگاه که به‌خواب نبود[1]، و آنگاه که به‌خواب بود رؤیای صادقه و خوابهای روشن‌گویند. و آن نفس را که بدین صفت متصف باشد مُلْهَمْ و مُوحَیٰ الیه نامند. وآنچه نفس را بدین‌گونه حاصل آید به تأویل و تعبیر محتاج نبود، و بویژه که ارتسام آن صورت اندریاد و خاطر مستقر و متمکن و ثابت ترین صورتها بوده باشد. و آنگاه که‌آثار روحانی به‌خواب یا بیداری در ذکر مضبوط و استوار بنماند و ارتسام آن در غایت ثبات نبود و نفس بر حفظ آن توانا نبوده باشد و صورت آن از یاد و خاطر برود و محاکیات و انتقالات به‌جای خویشتن بماند و ذکر از آن محاکیات آگاهی دهد، به‌تأویل و تعبیر حاجت پدید آید تا آن صورت را که مناسب وحی و الهام بود تأویل نمایند و آنچه با احلام در خور افتد تعبیر کنند. و از این است که پاره‌ای از آیات قرآنی را از ظاهر بگردانند و بیشتر آن را بر ظاهر و حقیقت حمل کنند، و تا داعی عقلی نبود از ظاهر آن را نگردانند و به باطن نبرند.

و پوشیده نماند که این تعبیر و تأویل به حسب اشخاص وعادات و اوقات مختلف‌گردد، و هر وحی و الهام را تأویل خاص، و هر خواب را تعبیر مخصوص بود. این است آنچه خواستیم اندر این باب آن را روشن کنیم.

۱- فی‌الاصل : بود .

د ـ باب چهارم

اندر آنکه کاهنی چه بود و کاهنان چه کسان
باشند و کهانت به چه پدید شود، و اندر این
ضمن ذکر چندی از مباحث گذشته رفته‌اند،
ان شاءالله تعالی

نموده شد که آدمی را دو جزء است: یکی پاك و پاکیزه که از دایرهٔ روزگار بیرون است، و دیگری آنکه به‌ماده و جنبش اندر بند است. واول را **روان** خوانند و دوم را **تن** . و روان مربوط است بر بدن و متصرف در او و مدبر او به تقدیر ایزدی. و همچنانکه آثار او اندر تن روشن است ازتن هم اثر یابد. و آن را ملکه‌های فاضله و رذیلهٔ دیگر است که آن را عوارض نفسانی‌گویند، مانند شهوت و غضب وگراییدن به ملذات و گریختن از مؤلمات.

وروان به حسب تجرید مستعد در یافتن حقایق و رسیدن به‌مبادی و مطلع شدن بر مغیبات باشد، و به سبب گراییدن به سوی تن و فرورفتن اندر امور و مهمات دنیاوی از آن محجوب بمانده و اگر روانی باشد که بسیار درخشان وپاکیزه بود و مجبول بود بردوری جستن از آنچه‌مقتضی حجاب او شده باشد، بر غیب مطلع شود بی کسی. و آن پیامبران و امامان باشند. و اطلاع بر غیب بدان باشد که روان ایشان به‌نقشها و صورتها که به‌عقول و نفوس سماوی اندر است منتقش‌گردد ـ برمثال انعکاس آیینه به‌آیینه که‌اندر برابر اوباشد ـ وازمبدأ به‌سوی معلول‌گراید، وبه‌علم یقینی حقیقت آن را بشناسد. و این نفوس قادر باشند برآنکه به ارادهٔ خویشتن، چون به مطالعهٔ ملکوت یزدان مشغول باشند، به‌افعال جسمانی رغبت نمایند ومتکفل نظام عالم شوند وتدبیر کلیات و جزویات فرمایند. و این نهایت قوت و صفا و کبر نفس را بود که هیچ چیز بر او مسلط نگردد، و او را از آنچه خواهد باز ندارد، و او را بر همهٔ اشیاء تسلط بود.

افضل این‌گروه نبی و امام باشد. و چون همواره متوجهٔ ملکوت یزدان باشد در فعل او سهو و نسیان و غلط نبود، و معصوم و پاکیزه بود، و از وقت زادن تاگاه مردن به آنچه نه روا بود آلوده نگردد.

و اگر آنکه نفسی در مهمات بدن و احوال او منغمس باشدولیکن چون شواغل بدنی را دورکند، بدان طرف ملتفت‌گردد و با عالم حقیقت رجوع نماید، روا بودکه او را اطلاع بر پاره‌ای از مغیبات حاصل آید چنانکه استعداد داشته باشد. و چون مستعد اطلاع شود، از برای توجه بدان جهان، به مخصصی محتاج شودکه بر حالتی خاص دون حالتی دیگر واقف‌گردد. و آن مخصص یا فکری باشدکه در ضمیر ایشان سانح شود، یا آوازی‌که از بیرون بشنود، یا امری‌اندر آن حالت متجدد شده باشد، یا هیئتی‌که در پرسنده از غیب یا در سخن او احساس‌کند، یا به‌دلیل نجومی از اوضاع نجوم تمسک جوید. و به‌سبب یکی از این‌امور یا پاره[ای] یا همه، برمطلوب استدلال‌کند، واین را آلت نظر خویشتن گرداند. و این فعل‌کهانت باشد و آن‌گروه‌کاهنان باشند. و سر اندر آن فعل آن بودکه بسا باشدکه بعضی از نفوس به افعال دشوار که در غایت سختی بود تمسک جویند، پس قوهٔ حاسه بیچاره و حیران بماند و قوهٔ متخیله ساکن و واقف‌گردد، و در این هنگام قوهٔ متکهنه مستعدآن شودکه از غیب سخن‌گوید، و قوهٔ واهمه به سوی آن مطلوب‌که از او آگاهی خواهد دادگراید، پس نمونهٔ آن را بدو بنماید. و از این است‌که به‌روزگار پیشین‌که کاهنان بودندی،گروهی‌که خواستندی تقدمهٔ‌معرفت چیزی حاصل‌کنند چون فراپیش ایشان شدندی ، ایشان حرکات سخت کردندی و چندان اندر آن حرکت قوت نمودندی‌که زبانهای ایشان چون سگان شکاری از دهن بیرون آمدی، و چون نزدیک بدان رسیدی که غش نمایند و بیخودگردند، بدان صورت‌که به‌خاطر ایشان اندر آمدی سخن‌گفتندی و شنوندگان آن را ضبط‌کردندی و نگاه داشتندی، و آن صورت بدانچه سانح شدی موافق بودی.

و بالحقیقه خوابهای راست که مخبر از غیب بود همین حکم دارد، چه نفس در آن وقت از تدبیر بدن اعراض کرده باشد و مستعد شده انتقاش را به‌نقوش آن عالم، پس منتقش شود بدان نقش که اندیشهٔ او اندر بیداری مخصص بود آن را، از جمله آن نقوش که ممکن بوده باشد.

هـ ـ باب پنجم

اندر آنکه به چه بود که گروهی[1] از مردم واله
ولی خویش نمایند و سخنان گویند که از غیب
آگاهی دهد

و اندر این باب گوییم که دانسته آمد که پاره‌ای از نفوس چنان آفریده شده‌اند که بر نظارهٔ عالم بالا و ملکوت ایزد تعالی مجبول‌اند، و نفوس ایشان را چندان قوت نیست که بر ضبط هردو طرف قادر و توانا باشد، و التفات نمودن به سوی بالا مانع است مر ایشان را ازگراییدن به سوی پایین. و چون چنین بود، افعال و اعمال‌آنان مضبوط و محکم نباشد و بر ضبط مهمات این جهانی قادر نبوند و به نظر مردمان، واله و بیخود نمایند. و برای آنکه التفات ایشان به سوی عقول و نفوس فلکی باشد، پاره‌ای از نقوش که به ذوات عقول و نفوس ـ که لوح محفوظ عبارت‌از آن است ـ اندر بود به‌آیینهٔ خاطر ایشان، فراخور جذبه‌ای که دارند، مرتسم گردد، و از ایشان سخنان شنوند که مخبر بود از غیب .

و ـ باب ششم

اندر آنکه برخی از آنانکه نه پیامبر و امام باشند، ونه ولی و کاهن و نه واله و بیخود، چسان ازغیب آگاهی دهند گوییم که کسی را چون حیرت تمام دست دهد ، چند انکه قوهٔ حاسهٔ او معطل بماند وقوهٔ خیال واقف گردد و اندیشه و بیمی بر او غالب آمده بود و حکایات از جن و

۱ـ فی‌الاصل : گروه .

پری و دیو و غول شنیده باشد وگمان کرده بود جن وپری و غول و دیو سوجودند و مردم را ضرر رسانند و بکشند و به صورتهای زشت برآیند، چندانکه کس را طاقت دیدن آنها نبود، و دهشت براو غالب آمده بود و در اصل جبلت خود طبیعت بر ترسناکی و خوف مخلوق شده باشد و واهمه از فعل عاجزگردیده باشد و برآن صور اعتماد نموده بود، نفس او را به‌سوی عالم غیب اتصال حاصل آید. و چندانکه اتصال و انجذاب بدان جانب بیشتر بود لمحان[1] غیب اندر او افزونتر خواهد بود.

پس گاه بود که به‌گمان قوی به‌غیب راه برد، وگاه بود که خطاب از جنی و پریی شنود، وگاه بود که از هاتفی آواز شنود، و گاه بود که صورتی را ببیند که بااو سخن گوید، تا صور غیبی را مشاهده نماید، واگر چه به خارج آن را چون دیگر محسوسات وجود نبوده باشد. و لمعهٔ آن از گفتارهایی که گذشته روشن است. و اگر آنکه او را پاره‌ای از التفات به عالم قدس بوده باشد و دهشت براوغالب آمده بود وقوهٔ حاسه‌حیران و بیچاره مانده باشد ولیکن التفات او هنوز به‌امور بدنی بسیار بود، جهت بیم و ترسی که دارد، صورتهای زشت گاه بود که به‌نظر او اندر آید. واین از تأثیر قوهٔ نفسانی باشد وتوجه و انجذاب به‌سوی عالم‌بالا.

و از این گفتار کسی توهم نکند که ما وجود پری را و خبر دادن او مردم را و با مردم آمیختن [را] منکریم و چسان این را منکر توان بود؟ و به کتاب خدای عظیم ذکر ایشان بارها رفته و پیامبر مارا از وجود ایشان آگاه کرده. و حکایت جنگ امیرالمؤمنین علی‌بن ابیطالب - صلوات الله علیه - با ایشان، و به ایمان آوردن ایشان را، متواتر و معروف است. و وجود ایشان از جهت عقل محال نیست تا آیات راتأویل کنیم، چنانکه گروهی از ناقصان کرده‌اند. چه چنانکه رواست که گوهر مجردی به‌بدنی- که از چهار عنصر فراهم آمده بود- تعلق گیرد، چنین رواست که نفس ناطقه به‌یک عنصر تعلق گیرد یا به دو تا یا به سه‌تا.

۱- لمحان، لمعان.

و قوت او در نهایت بود و بر تشکل به اشکال مختلفه باشد.
و چون چنین بود رواست که جن به‌مردم آمیزد و او را خبر دهد از آنچه در کشورهای دور رفته باشد. بلکه سخن ما از آن بود که‌شخصی که در انجمنی نشسته بود صورت پری را مشاهده کند که او را از غیب خبر دهد و دیگران آنرا نبینند. و لامحاله وجود این حالت برآن وجه باشد که اول بدان اشارت رفت. والله اعلم.

ز ـ باب هفتم

دربیان آنکه ظهور وحدوث خوارق عادت چگونه باشد و وجود آن از کجا بود

پس‌گوییم که حکیم‌بزرگ واستاد کامل ارسطوطالیس، به کتاب«انسان» از علم طبیعی، درست کرده که نفس ناطقه برآن وجه که بدان اشارت رفت‌گوهری است‌مجرد، در نهایت پاکیزگی و درخشندگی، و جا ندارد، و به چشم اندر نیاید، و وهم آن را ادراك ووجود او به ساده باز بسته نیست و به بدن اندر منطبع و مرتسم نه، و او را بابدن علاقهٔ آمیزشیی است که پادشاه را به کشور و عاشق را به‌معشوق است. و به‌عنایت ایزدی ـ تعالی ـ مربوط است و مدبر است او را. و آثار او در بدن و تأثر او از بدن برهمه روشن است.
و چون این مقدمه تمهید یافت‌گوییم که بعضی از نفوس راخداوند جل جلاله ـ از عنایت که به‌سافلات دارد چنان آفریده باشد و خاصیتی روزی کرده بود که بدان واسطه درکل عالم جسمانیات تصرف کند، بدین نهج که نفس ما اندر بدن تصرف می کند. و عنصرگیتی آماده باشد تصرف و تدابیر اورا، بدان‌گونه که بدن ما آماده و مهیاست تصرف نفس ما را.
و چون تدبیر و تصرف این نفس شریف از تأثیری که اندر بدن خویشتن کند درگذرد و متجاوز شود، هر آینه متوجه تدبیر همگی‌گیتی شود و متکفل انتظام احوال اجسام گردد. و هر چند ذات او مباین‌باشد

سر این اجسام را بالحقیقه، او نفسی باشد سرهمهٔ گیتی را.

و بالجمله، چنانکه نفس ما اندر این تن- که مباین‌است اورا- کیفیت مزاجی احداث می‌کند، چنین رواست که آن نفس بزرگ‌در اجسام این عالم کیفیتها احداث کند که این کیفیات مبادی باشندافعال و آثار بیکران را.

وگروهی را اینجا شکی است، و آن شک این است که به کتاب مابعدالطبیعه، ارسطو طالیس- که حکمت همهٔ حکیمان از پیش اوست- درست نموده که صورت معلول باید که علت را حاصل باشد تا علت اقتضا کند وجود او را. و اسکندر افریدوسی اندر این باب گفته که چون صورتی از برای چیزی حاصل نبود چگونه به غیر خود افاده کند آن‌را؟ و عقل کجا روا دارد که از آنکه نداند دانش کسب کنند، و از آنکه نبود هستی استفاده نمایند؟ و شاعر پارسیان گوید:

ذات نا یافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

و چون حال این چنین بود، به چه‌سان این هیآت و افعال که مباین باشد ذات نفس را، نفس آن را افاده کند؟

جواب این شک چنان است که معنی آنچه ارسطو طالیس به کتاب **مابعدالطبیعه** فرموده و آنچه اسکندر آن را بیان نموده آن است که صورت معلول باید که به‌وجه اشرف علت را حاصل باشد. و معنی این سخن آن است که صورت معلول به‌طریق فعل نزد علت حاصل باشد و به‌طریق انفعال اندر معلول بود. و از این است که ارسطو طالیس در باب حرکت گوید که جمیع متحرکات باید که به‌محرك برسد که او را حرکت نبود و صورت متحرك اندر [او] بود، یعنی فعل حرکت اندر او بود، و- انفعال اندر متحرك. و همچنین گرم کننده لازم نبود که گرم باشد و سرد کننده سرد بود، بلکه باید که صورت گرمی و سردی اندر او حاصل بود. وهمچنین‌است حال نفس ناطقه بابدن، وحال آن‌نفس ناطقه که به کل عالم تعلق گیرد با عالم .

و اکنون بر سر سخن رویم وگوییم که همچنین روا بود که نفس را قوت بی نهایت بود، و اثر تأثیر کردن او به نفوس دیگر نیز تعدی کند و فعل و کردار او اندر آن ظاهرگردد. و آن نفوس منقاد و مطیع باشند او را، چنانکه اجرام و ابدان مطیع بودند او را.

و چون این حالت جایز است که مرجوهر نفس را به حسب فطرت اول حاصل آمده بود آنگاه که ریاضتهای بدنی با آن جمع شود، مرنفس را ملکه حاصل آید که شهوت و غضب را مقهور و مغلوب گرداند. هرآینه قوت نفس افزون گردد و تسلط او بر ضبط ارواح و اجسام به نهایت برسد ونظام کل او را باشد و تدبیر هر شخص به ارادهٔ او باز بسته بود. وبویژه اگر او را به حسب فطرت اول وعنایت ایزدی تشخصی ومناسبت افزونتر بوده باشد و براو مهربانتر بود، این سبب را اثر او اندر آن زودتر به ظهور رسد و میل او به سوی تدبیر آن شخص بیشتر بود و آن شخص مر او را فرمانبردارتر باشد. وبود که میل او به تدبیر آن شخص از بسیاری مهربانی و مناسبت ذاتی چون میل او بود به تدبیر خویشتن ، چنانکه پیمبر ما را صلی‌الله علیه وآله وسلم- با امیرالمؤمنین- صلوات‌الله علیه- بود. واز این است که پیمبر با امیرالمؤمنین - علیهماالسلام- فرمود: لَحْمُکَ لَحْمی، وَ دَمُکَ دَمی .

و بعد از دانستن این معانی، چون به تو رسد که پیمبری یا امامی سنگ را به سخن اندر آورد، یا از یک کاسهٔ آب خلقی انبوه را سیراب گردانید، یاگروهی بیماران را شفا داده، یا مرده را زنده نمود، یاگروهی را دعای بد کرد وهمه بمردند، یا طوفانی طلبید و درحال عالم به آب اندر رفت، یا به آتش اندر شد و نسوخت، یا در آب غرق نشد، یا زبان مرغان را بشناخت ، یا جانوران فرمان بردند او را، باید که انکار آن نکنی و بیقین تمام بدان اعتقاد نمایی و اسباب آن را ازگفتار موبدان و فیلسوفان فراگیری و بدانی که چنانچه پیمبران و امامان راهست که براین امور اقدام نمایند، بعضی از عارفان را نیز این رواست، ولیکن

نفس پیمبر و امام را آن قدرت هست که در نفس و بدن آن عارف نیز تصرف کند و او را از فعل او باز دارد. و از این سبب است که پیشتراز روزگار پیمبرما- صلی‌الله علیه وآله- کاهنان و ساحران بسیار بوده‌اند، و اکنون که نفس پیمبر و امامان ماآن را کاره‌اند امثال این امور ظاهر نگردد و اگر گردد نابیوس[1] باشد.

و باید دانست که بظاهر از نامه های حکمای پیشین چنین مفهوم می‌شود که هیچیک از سماوات را قابلیت گسستن و پاره شدن نیست، و خرق و التیام اندر نجوم نه رواست . و بتواتر به ما رسیده و جزم ما را حاصل آمده که پیامبر ما ماه را بشکافت، و بجسم به‌سوی آسمانها رفت، و [برای] امیرالمؤمنین علی - صلوات الله علیه- آفتاب را برگردانید. و دانیم که حکمای پیشین که روزگارخود دراکتساب علوم صرف کرده‌اند هرچه گفته‌اند راست گفته‌اند و افلاطن و ارسطا طالیس را مقصد اظهارحق بوده، چندانکه پیامبر ما چون خواستی که کسی از امت را به‌عقل وخرد بستودی او را ارسطو طالیس است خود خواندی، و نوبتی فرمود که انّ ارسطو طالیس کَانَ نبیّاً فَجهلَه قومُه . پس در آن مقصد که ما راست که یکی را از ظاهر بگردانیم و به‌باطن بریم و به برهان اندر آن سخن کنیم تاحقیقت روشن گردد ، و بالضروره تواتر و شهرت را ، شکافتن ماه و رد آفتاب و خرق سماوات را تأویل نتوان کرد.

پس گوییم که آنچه ارسطو به کتاب **سماع کیان** درست کرده آن است که برای تجدد جهات جسمی باید کرد که جهت محیط به‌سطح محدب او متعین شود و جهت قرب به مرکز آن، و آن جسم آخرین اجسام است، که بالای آن، عدم صرف است و نیستی محض. وگفته که حرکت مستقیم بر او روا نیست پس خرق و التیام، که به‌حرکت‌مستقیم باز بسته بود، براو روا نباشد.

و نیز اندر آن کتاب درست کرده که زمان مقدار حرکت آسمان

۱- نابیوس ، غیر منتظر .

است. و زمان به‌جنبشی وگردشی اندر بند است که او را اول و آخر نبود و به‌عدم اندر نیاید و پاره‌ای از او همیشه برود و پاره‌ای بیاید، و زمان مقدارآن‌گردش بود. و از این سخن لازم آید که آسمان بر نگردد، چه‌اگر آنچه به سماوات بود برگردد، لازم آید که سلسلهٔ حرکت و زمان‌گسسته شود و این محال است. و نزد من آن است که این سخن درست است.

و باز ارسطوگفته که همهٔ افلاك را یك طبیعت است. و از این لازم [آید] که خرق و التیام بر همهٔ سماوات نه روا بود، و رد[1] همهٔ آسمانها محال باشد. پس رد آفتاب که به برگردانیدن آسمان چهارمین منوط بود نه روا بود. و همانا معنی این کلام آن است که همه درطبیعت گردش شریك‌اند، و لازم نبود که همه در همه احوال شریك باشند. و اگر آنکه بفرض‌گفته باشد که همه در همگی حالات شریك‌اند،گوییم که ملاحظهٔ عناصر نمود و همه را دید که به کون و فساد اندرند،ایشان را یك حکم داد ، و چون به آسمانها بنگرید دید که همه ازگردش نیاسایند و چیزی از ایشان نکاهد و بدیشان در نیفزاید، آنها را یك‌حکم داد. و حکم بر غالب گمان نهاد والا بایستی که چونانکه در محدد جهات۔ که آن عرش خداوند و آسمان اطلس است۔ این معنی را روشن کرد در غیر آن[2] نیز ظاهر ساختی . و از این لازم آید که شکافتن آن آسمان ورد آن محال بود نه‌شکافتن دیگر آسمانها و رد آنها. و اگر آنکه این‌اندر زمان اوبودی، لاجرم برصحت و درستی آن دلایل اقامت‌نمودی. و این نه‌جای درازکشیدن این سخن است. و مقصود آن است که بعضی از نفوس را رواست که اندرکل عالم تصرف فرمایند، چنانکه اندر بدن خود می‌نمایند . والله اعلم بالصواب[3].

۱- رد ، بازگردانیدن .   ۲- فی‌الاصل : و در غیرآن .

۳- واین عبارت درهامش آمده است : « و حکیم سنائی غزنوی اندر این باب نیکو گوید مدح امیرالمؤمنین را :

قوت حسرتش زفوت نماز / داشته چرخ را زرفتن باز .

و پس ازآنکه این را بساختم به سالی چند معاودت بدان نموده شد و تحقیق چنان دید .

ح ـ باب هشتم

اندر آنکه سحر چه بود و پیغمبر و امام از ساحر
به‌چه جدا باشد

گوییم که چون این قوت در طینت نفس سرشته باشد، و در مبدأ فطرت او را حاصل آمده بود، و نفس او بر خیر مجبول بود، و برآن نیکی‌مطبوع باشد، وگوهر او در غایت صفا و پاکیزگی و درخشندگی بود، ونیکوییها را دوست دارد، او را به عبارت محدثان پیمبر وامام و به عبارت پیشینگان خداوند قوهٔ بزرگ و پادشاه به‌اطلاق خوانند. و آنان را معجزات بودو بر ضبط همهٔ عالم قادر باشند، و اولیای آنان باشند که به کرامات و الهامات الهی مخصوص بوند. و این گروه چندانکه نفس خویشتن را تزکیه فرمایند و به‌ریاضات اهتمام نمایند، این حال ایشان را بیشترباشد و قدر و شرف ایشان بلندترگردد. و اعلای آن مرتبه پیمبر و امامان ما راست، و محال بود که کسی بدان مرتبه برسد.

و اگر سرآن نفس را که قوی بود میل به‌خیر نبود و میل او به شر باشد و به‌ذات خَود پلید و ناپاك بود و قُوَّتِ خود را در شر و خیانت به کار برد، او را ساحر ناپاك و جادوی بلند خوانند، و فعل اوجادویی باشد. و چندانکه اصحاب پیشهٔ اول را قدرو بها و صفاست و وجودگیتی و نظام عالم به‌وجود ایشان مربوط است، اصحاب این صناعت به کدورت و ناپاکی آمیخته‌اند و وجود ایشان منافی است نظام عالم را. و صلاح کل را از این است که به‌شریعت ما دانستن این نوع معارف حرام است **نعوذ بالله منه.**

و باید که اندر این باب سخن را روشنتر کنیم، بدان وجه که‌به ایجاز مخل و اطناب ممل نه‌انجامد. پس گوییم که حادث بی‌آنکه‌چیزی اندر او تأثیر کند پدید نشود. و هر چه موجود بود یا نفسانی بود یا جسمانی. و اقسام فعل و انفعال از چهار حال بیرون نبود: الف)آنکه نفسانی در نفسانی اثر کند، ب) آنکه نفسانی در جسمانی اثر کند، ج)

آنکه جسمانی درنفسانی اثر کند، د) آنکه در جسمانی، جسمانی اثر کند. اقسام وحی و کرامات و آیات و معجزات و الهامات و منامات و انواع سحر و چشم زخم و انواع نیرنجات و طلسمات از این بیرون نبود.

چه وحی و کرامات‌از تأثیر قوهٔ نفسانی باشد درنفسانی، از آن روی که دانسته آمد که حقیقت آن القای اموری است عقلی به‌ذات آن‌نفس که مستعد بود مر این القا را به‌فرمان ایزد و اذن او.

و آیات و معجزات یا از تأثیر نفسانی بود اندر نفسانی، یا از تأثیر نفسانی اندر جسمانی. چه دو قسم از آیات و معجزات از قبیل تأثیر نفسانی بود در نفسانی، و یک قسم از مقولهٔ تأثیر نفسانی بود اندر جسمانی، از آن جهت که وجود بعضی از معجزات بدان‌گونه است که به عضلهٔ علم و دانش باز بسته است و مستعد را بی رنج و مقاسات و تعلیم و استفاده حاصل آید. و صور موجودات، از مبدأ المبادی‌گرفته تا سواد اجسام و از آنجا تا اعلی نهایت مراتب انسان که عقل مستفاد است، در آیینهٔ ضمیر او جلوه کند چنانکه پیامبر ما ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ فرمود: أُوتِیتُ جَوامِعَ الکَلِم. وایزد او راگفت: و علَّمَکَ مالَم تَعْلَم[۱]. هر چند بظاهر امی بود و از کسی هیچ فرانگرفته بود، و ایزد ـ جل جلاله ـ این نفس راگفت: یَکادُ زَیتُها یُضِیءُ ولَو لم تَمْسَسْهُ نَار[۲]. از آن روی که قوهٔ نفس‌گوگرد را ماند که بیکبار از آتش فروغ گیردو به آتش‌مستحیل‌گردد. و آتش عقل فعال را ماند که همهٔ کاینات به‌قدر استعداد از او فروغ گیرند.

و نبی کامل و حکیم فاضل زرادشت در کتاب **زند** گوید که «گیتی یکی است و به‌بنیاد دو. و مینوی جهانی است روشن و پاکیزه که‌روشنی فراگیتی دهد. وگیتی جهانی است تاریک و سیاه که ازگردش و جنبش پدیدار بود. و خره[۳]، روشنایی‌است که از مینو فراروان پاکان برسد، و روان بدان درخشنده‌گردد و از خور تابنده‌تر شود، و بخشنده و آفرینندهٔ

۱ـ نساء ۱۱۳/۴ : و عَلَّمَکَ ما لَم تَکُنْ تَعْلَم. ۲ـ نور ۳۵/۲۴.

۳ـ خُرَه: نور و پرتوی که از جانب خداوند بر خلق فائض می‌گردد.

آن ایزد باشد و هر کسی را از خره بخشی است که بدان درگیتی کار بکند. و به خره خسروان فر کیان یابند. و کیخسرو بندگی ایزد کار بست و روان او به‌مینو شد و کیان خره را دریافت و به‌نیروی او روی زمین را بگرفت و افراسیاب ترك را بکشت.»

پس گوییم که وجود پاره‌ای از معجزات به‌فضیلت تخیل قوی باز بسته باشد و نفس به‌الهام ایزد بر احوال گذشته و آینده اطلاع حاصل کند و از آن خبر دهد، برآن وجه که شرح آن کرده شد. و از این است [به] پیمبر- صلی الله علیه وآله- گفت: تِلكَ مِن اَنباءِ الغَیْبِ نُوحیها اِلَیْكَ[۱] . واین دو قسم ازمعجزات از قبیل تأثیر نفسانی بود اندر نفسانی و اعجاز نامهٔ ایزد که آن قرآن عظیم است از این مقوله باشد، چه قرآن با فصاحت عجیب و بلاغت غریب و نظم بدیع و دلالت کردن به‌معارف الهی و شناختن مقربان درگاه یزدان و احوال معاد و بازگشت نفوس به‌درگاه او، بر مغیبات گذشته و آینده مشتمل و محتوی است. و وجودقسم سیمین از معجزات به‌فضیلت قوهٔ نفس، که بر تحریك همهٔ عالم قادر و تواناست، بازبسته است. و این از تأثیر نفس است اندر اجسام. وگاه باشد که از تأثیر نفس بود اندر نفوس. و هر آنکه خواهد، از این گفتار تواند که معجزات پیامبران را بر یکی از این اقسام حمل کند.

و اما الهام داخل باشد در تأثیر قوهٔ نفسانی در نفسانی، و بیان آن در پیش رفت و خواب نیز از این مقوله باشد. و آنگاه که سبب رؤیا مزاج باشد[۲] به‌واسطهٔ غالب آمدن یکی از اخلاط ردیه .

و اما یك قسم سحر از تأثیر نفسانی بود در نفسانی، و دیگری از تأثیر جسمانی در نفسانی. و آنکه از تأثیر قوهٔ نفسانی بود در نفسانی چنان بود که نفس بشری- که قوه در نهایت کمال بود و واهمه و قوهٔ تخیل درکمال شدت باشد- در نفوسی که قوهٔ تخیل و واهمهٔ ایشان ضعیف بود تأثیر کند، و آنچه آن را به‌اعیان وجود نباشد به‌خیال آنان

۱- هود ۴۹/۱۱ .

۲- خ : بدن بود .

مرتسم گرداند، و آنچه ایستاده بود متحرك، و آنچه نه‌ایستاده بودسا کن، و جمادات را زنده، و زندگان را مرده نماید. و فعل ایشان منافی بود نظام کل را. و چون منافات به‌غایت برسد، از آن فعل عاجز آیند وفعل آنان باطل گردد، و چنانکه عصای موسی- علیه‌السلام- سحر ساحران فرعون را باطل ساخت.

و آن سحری که از تأثیر قوهٔ نفسانی بود اندر جسمانی، وجود آن برآن نهج باشد که در اصل خلقت شخص قوهٔ واهمه بر عاقله قوی شده باشد[۱]، و به ریاضت یا عادت کار و فعل واهمه بلندگردد، و بدان سبب طبایع را از طبع ایشان باز دارد و فعل آن را باطل گرداند. وگاه آن را به‌خوبی برد، وگاه او را به‌بدی میل دهد. و این از آن جهت بود که طبایع به‌ذات خویشتن در اطاعت قوای نفسانی مجبول باشند. و چون ساحر طبایع را از طبع باز دارد، و اگر چه به‌سوی خوبی آن را برده‌باشد، اما ساحر را از آن فعل غرض نه‌خوبی بود، و فعل او منافی باشد نظام عالم را، وغرض ایشان شرو افساد بود که به‌امور خسیسهٔ جزویه- که از وجود اشخاص منبعث باشد- اندر بند بود. و ساحر قوهٔ واهمه را، که فعل او بسیار بود، برآن تأثیر گمارد و آن عزیمت قوی و رأی عظیم و قوت ثابت بدان جانب گمارد. چه حکیم بزرگ ارسطو طالیس به کتاب نفس درست کرده که نفس مردم را بود که به‌عزم ثابت و رأی قوی به حرکت اندر آید و او را شوق به‌افعالی که واهمه را بدان جانب‌میل بود حاصل آید. و آنگاه که عزیمت جزم شود و قوهٔ واهمه خواهد که اندر انسانی تأثیر کند، آن را[۲] تغییر کلی حاصل آید وتأثیری که مطلوب بود ساحر را در او پدید شود. و بیشتر[۳] این افعال بر سبیل ایثار شر و فساد جهان باشد. و بسیار بود که چون قوهٔ واهمه عزیمت و همت بر تغییر و تبدیل امری گمارد، اجسام را به‌یکدیگر بندد و جسمی راموضوع

۱- ح : بود. ۲- خ : او را. ۳- فی‌الاصل : بیشتری.

صورتی سازد و کسی را که خواهد بکشد[1] صورت او را در قبری نهد، و گاه بود که آن صورت را منغض[2] کند. و بر هر تقدیر، قوهٔ واهمهٔ ساحر بزودی در آن تصرف کند و آن را واسطهٔ فعل ـ که مطلوب است او را ـ سازد، و آن صورت داعی باشد او را که به کنه مقصود خویشتن برسد و نیل آن حاصل کند. و از این است که در بعضی شرایع در روزگار پیشین گروه از مردم چون خواستندی که به‌سوی خداوند و عالم بالاگرایند و عبادت و پرستش باری ـ جل جلاله ـ نمایند و تذکار معارف الهی و تکرار مقاصد آن جهان فرمایند، از جواهر نفیسه تماثیل ساختندی و اصنام کردندی و در صوامع هیاکل نصب نمودندی و نفوس خویشتن را بر ملازمت ایشان وقف کردندی و متعکف[3] بتخانه‌ها شدندی، بدان سبب که به توسط ایشان متذکر عبادت یزدان باشند، و از ایزد رحمت و مغفرت را از آن جهت طلب نمایند، و بدیشان برای وصول به جناب باری ـ جل جلاله ـ توصل فرمایند. و به شریعت ما نیز از این سبب است که قبر بزرگان را زیارت فرمایند، و در مدفن معصومان و مساجد و معابد به ایزد توصل جویند و آن را واسطهٔ آمیزش و عبادت باری ـ سبحانه ـ نمایند. و آن سحر که از تأثیر نفوس[4] در جسمانی [بود] لمعهٔ آن چنان باشد که صور و حرکات و الوان و اشکال در نفوس مردمان تأثیر کند، چنانکه معشوق اندر عاشق تأثیر کند، و جانوران مردم را از فعل خویشتن باز دارد. و بسیار بود که کسی فریفته مهر کبوتری شود یا کبک و طوطی را دوست دارد و چندان عمر را صرف آن کند که از مراتب سعادات دو جهانی باز ماند.

و اما تأثیر حرکات و تشکلات چنان بود که غنای رامشگران و رقصیدن نیکوان اندر نفوس تأثیر کند و آنان را که بدان مشغوف باشند از افعال دیگر باز دارد، و اشعار خوب و کلامهای فصیح شیرین در

۱ـ کشیدن، به جانبی آوردن، حاضر کردن. ۲ـ مُنْغَضّ، فرو خفته‌چشم.
۳ـ تعکّف، خود را بند کردن و باز داشتن، اعتکاف. ٤ـ خ: نفسانی.

نفس سامع کمال تأثیر کند. و از این است که در خبر آمده که اِنَّ مِنَ البَیانِ لَسِحْرٌ. و فلاسفه در کتب خود گویند که هذه الاَشیاءُ تَسْحَرُ النّاسَ و تَنْقُلُهُم بِاحوالٍ مِن قُوَّةٍ بِحَیثُ لا یُوجَدُ تَخَلُّصٌ مِن تأثیرها. و این را حکما سحر طبیعی گویند، هر چند عامه سحر را برآن اطلاق نکنند.

این است بیان آنچه خواستیم که اندر این باب ذکر کنیم. والله هوالموفق

ط ـ باب نهم

اندر رسیدن چشم بد که پارسیان آن را چشم زخم خوانند و کیفیت وجود آن

و سبب آن حالتی بود نفسانی که به‌ذات آنکه تعجب کند اندر بود، و چون نفس تعجب کننده را حالتی از آنچه تعجب کند حاصل آید، متعجب منه را ضعف و نقصان طاری‌گردد. و این حالت نیز نفوس خبیث را باشد. و آنانکه پاك باشند هرگز کسی را چشم بد نرسانند. و بالجمله نفس آن را که تعجب می‌کند خاصیتی بود که موجب باشد آن نقصان و ضعف را که به‌متعجب منه طاری‌گردد.

وگروهی راگمان چنین‌است که نفس را هرگز درچیزی تأثیر نبود، و تأثیر به وجود برهم ساییدن و به هم رسیدن و فراهم آمدن درست شود و این مخصوص باشد مر ذرات اجسام را.

واندر چشم زخم، برخی براین ایستاده‌اند که چون از دل‌متعجب نفس و هوایی به‌سوی [متعجب منه] بیرون آید بر مثال زهر هلاهل و داروی کشنده و به‌متعجب منه برسد، او را از او زیان کلی پدید آید.

و برخی دیگر برآن‌اند که از متعجب جزوی به متعجب منه‌برسد و این موجب باشد ضعف و زیان او را، چنانکه خاك و آب آن هوا را به بالای[۱] ایشان ایستاده بود سرد کنند.

۱ـ فی‌الاصل : سلای .

وگروهی برآن‌اند که از متعجب کیفیتی به‌متعجب منه برسد و به‌جهت رسیدن آن کیفیت، او را ضرر رسد. و چندانکه کیفیت قوی باشد متعجب منه بیشتر ضرر یابد، چنانکه آتش آبی را که به‌دیگ اندر بود گرم کند، و آفتاب روی زمین را روشن گرداند.

وگروهی را رأی چنان است که به‌ملاقات میان متعجب و متعجب منه این حال حاصل آید، چنانکه مغناطیس آهن را برباید، و آتش دیگ را گرم کند.

این است بیان رأیهایی را که اندر این باب رفته. و کسی چون بر تأثیر نفوس در ابدان برآن وجه که در مثالها باز نمودیم و اثر کردن خیال اندر مزاج بر آن نهج که در فصول اول تقریر فرمودیم مطلع گردد، همانا به‌سوی این گفتارهای نادرست نگراید و از این رأیهای بی‌بنیاد اعراض کند و بداند که چشم رسیدن از تأثیر نفوسی بود که قوهٔ وهمیه اندر او و در اصل خلقت قوی افتاده باشد، و مواد عنصری را بی‌طاعت باز داشته بود. و نزدیک است که این مرتبه از تأثیر به‌سحر طبیعی نزدیک بود .

ی ـ باب دهم

اندر فواید عزایم و تعاویذ

چون دانسته شد که گاهی قوای نفسانی در اعمال و افعال خویشتن به‌صور و اشکال استعانت می‌نمایند و مرآنها را واسطهٔ افعال خود می‌سازند، از اینجا لازم آید که بعضی از نفوس چون همت بردفع مضرتی بگمارند و به عزایم وتعاویذ استعانت جویند، آن مکروه از ایشان‌بگردد. وبعضی ازنفوس به‌واسطهٔ سستی که‌اندر ایشان‌بود هرچند بدان‌استعانت جویند این اثر به‌ظهور نرسد. و از این است که فایده بر بعضی عزایم مترتب نشود و بر پاره‌ای مترتب شود. و بعداز تمهید آنچه رفته، این باب به زیاده از این محتاج نبود.

یا ـ باب یازدهم

در کیفیت وجود نیرنجات و پدید آمدن طلسمها
برآن وجه که خرد فیلسوفان بدان رسد، و بیان
آنکه میانهٔ سحر و نیرنجات وطلسمات و معجزات
و کرامات فرق چیست.

گوییم که موجب امور غریبه اندر این گیتی که محل طبیعت است ازسه وجه بیرون نبود:

الف آنکه مبدأ هیئتی باشد نفسانی که بدان هیئت، نفس اندر عالم طبیعت تأثیر کند. و معجزات و کرامات و سحروکهانت از این مقوله باشد. و تفصیل آن در پیشتر داده شد.

و ب را مبدأ و موجب نفوس سفلیات باشد، و به‌قوتی که اندر طبع ایشان‌بود آن اثر را به‌ظهور رسانند، چنانکه مغناطیس آهن رابرباید. و نیرنجات از این مقوله باشد. فلاجرم، صاحب علم نیرنجات نفوس سفلیه را مهیا کند و به‌خصوصیت و هیئتی برساند که بدان خصوصیت نفس او اندر جسمانیات تأثیر کند.

و ج را مبدأ اجسام سماوات بوده باشد. و در علم طبیعی حکیم بزرگ ارسطو طالیس درست کرده که اجسام سماویه را به‌ذات خویش عنایت به سافلات نبود. و تامادهٔ عنصر از برای قبول صور مستعد نباشد هیچ صورت از سماوات براو فائض نشود. و از این است که بطلمیوس در اول کتاب **ثمره** گوید که عُلومُ النُّجومِ منکَ و مِنها. و شارح فاضل‌ـ قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ ـ گوید که امر از امور که درعالم کون وفساد متجددشود هرآینه آن را فاعلی بوده باشد و قابل. و فاعل عبارت از موجد است وآن شرطهایی [است] که ایجاد بی آن ممکن نباشد. و قابل عبارت از ماده یا موضوع باشد. و فاعل، نزدیک محققان، قدرت الوهیت است، و شرط اوضاع نجومی، و قابل اجسام این عالم.

و بالجمله، تا مادهٔ عنصر مهیا نباشد پذیرفتن صورتی را، صورتی از بالا براو فائض نشود. و صاحب طلسمات میانهٔ قوای سماویه و امزجهٔ ارضیه طلب مناسبت کند، و قوای ارضی را مهیاگرداند از برای پذیرفتن صور و اشکال که مطلوب باشد او را. و میانهٔ آن قویٰ و این امزجه به هیآت و اشکال مناسب ترکیب کند، و از این ترکیب آثار و افعال غریبه به‌ظهور رسد. وگاه بود که میانهٔ قوای سماویه و نفوس ارضیه به‌اعمال فعلی و انفعالی ترکیب کند برآن وجه که مناسب باشد، وازاین حالتهای عجیبه اندر این گیتی پدیدار شود. و همهٔ طلسمات از این بیرون نبود.

شیخ الرئیس ابوعلی الحسین بن سینا- قُدِّسَ سِرُّهُ - در رسالهٔ **فیض الهی** گوید که اَمّا اَجناسُ النیرنجات و الطّلسمات فإنّها تَدْخُلُ تحتَ تأثیرِ الجسمانی فی الجسمانی وإنْ لم تخل[1] الامور الجسمانیة مدّة [مِن][2] قوًی نفسانیة ولم یخل ذلک التأثیر مِن قوًی و همیته عاملة عملها فی ملائمها و منافیها ، و ذلک انما یتعلق بخواص الاجسام الارضیه العنصریة منها ، والمرکبات الطبیعیة و تأثیر بعضها فی بعض [بخواص][2] یخص کل واحدة منهایتتبع حدوث آثار غریبة فی غیرها و [قد][3] یتم بمناسبات وضعیة من هذه[4] الاجسام السماویه و مناسبات بین قواها و قوی الاجسام، توجب جمیع ذلک افعال و بدیعه یکاد یحکم علیها بانها خارجة عن المجری الطبیعی .

یب - باب دوازدهم

اندر آنکه به چه وجه تقدمهٔ معرفت به‌علم نجوم آید و احکام آن به چه درست شود

هرکس از ارباب دانش اندر این باب مقالتی رانده و دفتری ساخته

١- فی‌الاصل : تدخل ؛ متن طبق نسخهٔ شمارهٔ ٦٨٣ د ، دانشکدهٔ الهیات .

٢- طبق نسخهٔ دانشکدهٔ الهیات. ٣- طبق نسخهٔ دانشکدهٔ الهیات .

٤- در نسخهٔ دانشکدهٔ الهیات : بین هذه ...

و نامه‌ای پرداخته . و آنچه به موضع این رساله نزدیکتر است نامه‌ای است که خردمندفاضل ودانشور کامل محمد المحسن الاصفهانی اندر اثبات علم احکام نجوم پرداخته و معانی شریفه را اندر آن به خوبترین وجهی باز نموده. و ماآن فصل را به‌همان عبارت بیاوریم و آن این است که حکیم بزرگ ارسطو طالیس در کتاب مابعدالطبیعه درست کرده که‌واسطهٔ میانهٔ عالم ثابتات و عالم متغیرات، که آن عالم کون و فساد است، هرآیینه حرکتی سرمدی تواند بود که آن را بدایت پیدا نبود. ازیرا که در علم مابعدالطبیعه درست شده که مبدأ اول ازلی و دائم الوجود است و علت تامه است مر معلول خویشتن را، و از این لازم آید که معلول او قدیم بود و چنین معلول معلول او، تاآنکه به‌جنسی برسد که به‌ذات خویش قابل تجدد و تقضی بود. پس ابتدا کردن‌گیرد عالم حوادث، زیرا که اگر منتهی بشود بدین جنس که ما صفت بکردیم، هرآیینه همهٔ آن چیزی که به جهان اندر است قدیم باشد و این سفسطه بود.

و اندر این جنبش دوجهت پیدابود: جهت استمرار و دوام ذاتی، وجهت تصرم و تقضی. و از جهت استمرار مستندگردد به‌علت که دائم‌الوجود بود، و از جهت تجدد و تصرم سبب شود مر حوادث را. و این نه جای این سخن است، و اگر در این باب سخن‌گوییم سخن بسیار شود.

و نیز در کتاب **طبیعت** درست کرده که عالم جسمانی و متحرکات منتهی می‌شود به فلک اطلس، و حرکات افلاك را مبدأ نیست.

پس، از این درست‌شد که آنچه اندر عالم کون و فساد صورت پذیرد از تأثیر حرکات علوی تواند بود، چه درست شد که غیر از آن جسمی‌نیست که متحرك‌بود. پس هروضع فلکی‌علت وجودحادث‌تواندبود.

و باید که دانسته آید که چنان نبود که هروضعی علت هرحادثی تواند بود، بلکه هر وضعی در هر ماده آن اثر کند که غیر آن وضع در همین ماده یا همین وضع در غیر آن ماده آن اثر نتوان کردن. پس‌درست شد که خصوص هر حادثی محتاج بود به‌وضع معین و مادتی خاص.و

سنجم آن بود که فواعل علوی را شناخته بود از رهگذر تجربه و قیاس و جز آن، و همچنین قوابل سفلی را دانسته باشد. پس، از جهت دانستن علت، او را علم به‌وجود معلول حاصل آید پیش از وجود آن معلول. و اوضاع فلکی اندر ضبط نیایند و متناهی بوند، و شناختن این اسباب چنانکه اندر خور بود بغایت دشخوار باشد، و همه کس را این حاصل نیامده بود، از آنکه درست شد که مادت را در وجود معلول مدخلی تمام است. و این گیتی عالم کون و فساد است، و ماده بریک قرار نبود، و تغیر مادت را تغیر در حکم حادث پدیدار آید، و اگرچه علت او یک وضع خاص باشد، چنانکه ما پیش از این بگفتیم.

و اگر کسی را این دانش حاصل نباشد اندر احکام نجوم خطا کند، و از این است که امام جعفر بن محمد الصادق- صلوات‌الله علیه- فرمود که خَفیّاتُها لاتُدْرَکُ وظواهِرُها لاتُنْتَجُ .

این است آنچه این حکیم دانا[۱] - اعلی‌الله شأنه - اندر این باب[۲] تحریر نموده بود. ومابعد از این سخنی چند از افاضل پیشین ذکر کنیم.

پس گوییم که از اینجا دانسته آمد که علم احکام نجوم تقدمهٔ معرفت کاینات و متجددات است برسبیل استدلال از اوضاع فلکی. زیرا که روشن شد که هرآنچه اندر این گیتی که به کون وفساد اندر است پدیدار شود هرآینه آن را فاعل باشد، و شروط بود که ایجاد بی‌آن روا نباشد، و همچنین آن را قابل بود که آن را ماده و موضوع گویند. وفاعل در همهٔ اشیا ایزد است. و شروط اوضاع نجومی، که تجدد هرمتجدد موقوف بر حصول آن شرط است، چه به‌سبب حصول آن شرط، آن تجدد گاهی بود وگاهی نبود. و قابل اجسام این عالم که مواد یا موضوعات باشد. و چون اندر وجود فعل فاعل تنها کفایت نیست، و با فاعل قابل نیز باید تا وجود فعل درست شود، پس دانستن اوضاع فلکی درتقدمهٔ

۱- محمد محسن اصفهانی.

۲- در باب احکام نجوم که مؤلف از آن درآغاز این فصل به‌نام «نامه» یاد کرده بود.

معرفت کافی نبود، بلکه علم به‌وجود قابل نیز ضروز و ناچار باشد. و هرچند علم به‌اوضاع از طریق یقین حاصل تواند شد، معرفت یا سراتب آن اوضاع جز به تجربه و قیاس استقرایی و حدسی که موجب گمان باشد روا نبود. و شناختن حال قوابل از معرفت احوال نفوس و اجسام حاصل شود که مبنی باشد بر احساس و تجارب و قضایایی که بحدس معلوم باشد. و در پیشتر بدین اشاره رفت که صورت فاعل مقتضی وجود اثر باشد در قابل[1] نه بر سبیل امکان، بلکه بر طریق ضرورت. و اما صورت قابل مقتضی اثر نباشد، مگر بر سبیل جواز و امکان.

پس از طریق صناعت نجوم، تقدمهٔ معرفت متجددات یقینی نبود، زیرا که همچنانکه حاسه قبول عین صورت محسوس نکند بلکه قبول کند صورتی را که مانند بود صورت محسوس را، چنین کسی که بر عنصر به حسب قابل و احوال او در قبول تأثیر حکم کند از آن استدلال نتواند کرد بر صورتی که فاعل بدان صورت فعل می کند، و غایت سعی او آن بود که بحدس وقوفی یابد از جهت قابل و احوال او.

و بالجمله، علم به‌قضای نجوم مشتمل بر دو چیز است: **یکی** علم به اوضاع فلکی، و آن یقینی است و مبادی آن از علم هندسه وارثماطیقی است. و **دوم** علم به احوال قابل در وقت قبول تأثیر اوضاع، و آن ظنی است یاحدسی. پس تقدمهٔ معرفت به کاینات یقینی باشد، چه در صناعت میزان درست شد که نتیجه تابع است اخس مقدمات قیاس را. و از این روا باشد که بعضی از نفوس را، که مجبول بود بر توجه برطرف مبادی، اندك دلیل کفایت بود درحکم به‌تجدد متجددات. پس از معلول علتی به‌دیگر معلول همان علت بآسانی نقل تواند کرد. و در غیر ایشان نیز از این نوع استدلال باشد، چنانکه بعضی بادها دلیل باشد بر باران، و بعضی دلیل بود بر خشکی هوا، و امثال آن.

پس اگر منجم قوت تأثیر علویات شناخته باشد، تواند که قابل را

۱- فی‌الاصل : و در قابل .

که محل تصرف او باشد مایل گرداند به‌قبول، تا اثر فاعل اندر اوزیادت گردد، و روا بود که او را ازقبول باز دارد. و کسی حکم برامتزاج تأثیرات ستارگان تواند کرد که واقف باشد بر ترکیب اخلاق و امتزاج عناصر وتولدمرکبات بر وجه طبعی از بسایط، تاواقف شود از تأثیرات مختلفه بر حصول یک اثر از مجموع آن تأثیرات .

و چون نفس حکیم حظ و حق هر امری که حادث شود داند که چه باشد و طبایع مرکبات و متجددات را مبادی چه بود، قادر باشد به ترتیب قوابل بر وجهی که واجب باشد تا اموری که متجدد شود بر وجهی متجدد شود که باید. و آثار فعل و تأثیر اجرام علوی اندر مرکبات بر همهٔ مردم روشن است، و پاره‌ای از آن کشتیبانان را و ـ دهقانان را ظاهر است.

و به‌سبب آنکه صور که اندر این گیتی است مطیع است مرآن صور را که اندر افلاک مرتسم است، اصحاب طلسمات مدار اعمال خودرا بر طلوع درجات بروج نهاده‌اند، چنانکه رقعهٔ کژدم و مار به‌وقت برآمدن عقرب و حیه نویسند. و امثال این بسیار بود، و این رساله گنجایش زیاده از این را ندارد.

و این است آنچه خواستیم که اندر این باب آن را یاد کنیم .

یح ـ باب سیزدهم

اندر کیفیت زیارت مشاهد وگورستان و حقیقت
دعا و بیان حقیقت تأثیر آن اندر نفوس و ابدان

حکیم دانا ارسطو طالیس به کتب فلسفه درست کرده که مبدأالمبادی، برای آنکه به علم خویشتن به‌همهٔ اشیا محیط است و چیزی از علم او غایب نیست، همهٔ موجودات را از مرتبهٔ عدم به درجهٔ وجود رسانید، و باعنایت خویش اندر عقول تأثیر کرد، و عقول اندر نفوس آسمانی، و نفوس آسمانی اندر این اجرام اثر نمودند، و بدان سبب این آسمانها

به‌گردش اندر آمدند، و به‌اراده و اختیار خود متحرك شدند. و برای آنکه به عقول مانند شوند لایزال همی‌گردند و از حرکت آرام نگیرند.

و اجرام سماوی را اندر این گیتی- که پایین آسمان ما هست- آثار فراوان بود، چنانکه بدان اشاره رفت. و آن عقل که مدبر است گردون ماه را، فیض و نور به نفوس انسانی برساند به‌قدر آن استعداد که مر ایشان را بود، تا بدان نور صور موجودات عقلیه را مشاهده نمایند. و به‌جهت مناسبتی که اندر میانهٔ نفوس سماوی و ارضی واقع است، و عالم صغیر که انسان است مثالی است عالم کبیر را، امیرالمؤمنین- صلوات‌الله علیه- فرمود: مَن عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ [1].

و نظام سلسلهٔ موجودات بدین ترتیب واقع است که بعضی اندر بعضی تأثیر کنند تا به‌مؤثری برسد که هیچ چیز اندر او اثر نکند. ومراتب نفوس انسانی اندر شرف و کمال و علم مختلف شود. و اعلی مراتب آن بود که نفس به سوی کمالی که او را ممکن است به‌سوی علم و عمل گراید، و ذات او مشابه شود عقل فعال را و مانند او شود.

و چون این نفس از بدن مفارقت کند، در یک طرفة‌العین به‌عالم عقل برسد، بر سعادات خویشتن ظفر یابد، و به‌ملکوت عالم و جوار آفریدگار و مخالطت روانهای پاکان برسد، و از امراض و آفات نجات یابد، و به‌اعظم‌مراتب‌لذات توصل جوید، و به نور ایزد اندر این عالم که ما اندر اوییم تأثیر کند و تدبیر آن را بدو حواله نماید.

و غرض از دعا و زیارت آن است که نفس زایر که به‌بدن متصل است از نفس مزور که از مقارنهٔ این اجسام معری است استمداد خیر و استفاضهٔ سعادت نماید و دفع شرور را بخواهد. و نفس مزور، برای آنکه مشابه‌گشته بود عقول و پاکان درگاه ایزد را، اندر نفس زایر تأثیر عظیم کند و مدد نماید او را و فیض کلی بدو بخشد چندانکه آن را قوت و این را استعداد باشد.

۱- بحارالانوار، چاپ سنگی، ج ۱۴، ص ۴۱۵ .

و مر این استعداد را اسباب مختلف بود به‌حسب اختلاف احوال. و موجب آن یا مزاج بدن بود، آنگاه که بدن بر حالتی معتدل باشد، قوهٔ نفس[1] و صفای آن بسیار بود ، و نیز اندر آن مواضع که ابدان زایرین و نفوس مزورین جمع آمده باشند و اذهان به افاده و استفاده متوجه بوند و خواطر جمع باشند و استعداد بسیار بود، چون خانهٔ ایزد و مشاهد معصومان و امامان، این فیض ظاهرتر گردد و توجه نفوس به‌جناب باری بیشتر بود و بدان واسطه فیض بیکران از مزورین به زایرین برسد.

و گاه بود که آنچه سوجب باشد مراین اختلاف را قوای نفسانی باشد. و چندانکه نفوس را از متاع دنیا و طیبات آن اجتناب بیشتر بود و از شواغل دنیاوی و علایق نفرت افزونتر باشد، تصرف آن نفوس اندر فکر و مطالعهٔ جبروت و استفاضهٔ شروق نور اقوی خواهد بود.

ونفوس که به‌بدن اندر بود بدان نفوس که ازمقارنت این گوهران بری‌اند متصل شوند و تعلق او بدیشان بسیار شود، و از روح مزوران انوار و اشراق به روان زایران برسد، چنانکه پرتو آفتاب بر آب افتد و از آنجا به سقف خانه منعکس شود. و آنگاه که روان مزور در غایت پاکی و درخشندگی باشد و روان زایر بدو متصل شود، هر دو روان چون دو آیینهٔ متقابل باشند. و چون عقل آفتاب بود که چون بر یکی تابد بر دیگری پرتو انداخته باشد و تجلی از ایشان به‌یکدیگر برسد، و آنچه را یکی بپذیرد اندر دیگری نقش گیرد. واین است معنی آنچه به‌نامهٔ ایزد اندر است: وَاَمّا اِنْ کانَ مِنْ اَصْحابِ الیَمینِ فَسَلامٌ لَکَ مِنْ اَصْحابِ الیَمینِ[2].

و ابوعبدالله محمدالرازی گوید که حکمت زیارت کردن واستکشاف آن از راه مکاشفت معلوم شود.

و این است آنچه خواستیم که اندر این باب درست کنیم. والحمد لله وحده والصلوة علی رسوله وآله.

۱- فی‌الاصل : و قوهٔ نفس.

۲- واقعه ۵۶/۹۰ و ۹۱ .

باب چهاردهم

اندر سبب مستجاب شدن دعا

حکیم اول ارسطوطالیس اندر کتاب **مابعدالطبیعه** روشن ساخته است که تا فاعل با جمیع شروط و اسباب که اندر وجود معلول داخل بود موجود نشود، وجود معلول محال باشد. و استجابت دعا را معنی آن بود که سبب وجود چیزی با سبب دعا متوافق باشند. و چون اسباب وجود آن چیز با هم متوافق شوند لاجرم وجود آن چیز حاصل آید، چه تخلف معلول از علت محال است، و فاعل همهٔ آنها واجب‌الوجود باشد. و چون دعا یکی از جملهٔ اسباب است وجود آن چیز را، تا دعا نکنند وجود آن محال بود. چنانکه تا دوا به‌رنجور ندهند تندرست نشود. پس چون خداوند به عنایت خویشتن سبب دعا را با سبب وجود آن چیز بیکبار پیدا کند آن چیز موجود شود، و روا باشد که یکی ازاین دوسبب به یکدیگرمنتهی شود، و فاعل به توسط یکی اندر دیگری اثر کند.

و اندر اینجا شکی است و آن شک این است که حکیم ارسطو طالیس در فلسفهٔ اولی درست کرده که علت از معلول خویشتن منفعل نشود و معلول اندر علت فعل نکند. و درست شد که سماویات علت و موجدند مر ارضیات را. و اگر دعا مستجاب باشد بدان باشد که ما از سماویات چیزی در خواهیم و ایشان را به‌خود بخوانیم و ایشان اجابت نمایند دعای ما را و از ما منفعل شوند، و این خود محال بود.

و جواب این شک این است که ما نیز به‌سوی دعا بدان‌گراییم که ایشان ما را برآن دارند و بدان کارگمارند، و فعل ما از آن عالم منبعث شده باشد. و از این روشن شد که در خواستن ما چیزی را و استجابت آن، هر دو به‌سماویات تستند باشد و هر دوفعل معلول بود مرسماویات را، و لازم نیاید که علویات از سفلیات منفعل شوند.

پس گوییم که آنکه دعا کند، اندر این فعل غایتی را تصور کرده

باشد، و بدان سبب بدان فعل پرداخته بود. پس اگر این غایت وفایده سر نظام کل را نافع بود و به همهٔ جهان سود دارد، آن دعا مستجاب‌شود و اگر او را نافع باشد و به‌نظام کل زیان رساند، دعا مستجاب نشود. و پیمبران و امامان- که طبیعت نظام کل را دانند ومزاج عالم رابشناسند چنانکه پزشکان مزاج رنجوران را بدانند- فایدهٔ نظام عالم را ملاحظه کنند و اسباب همهٔ حوادث را دانسته باشند و به‌الهام ایزدی بدان رسیده بوند، پس دعای ایشان همه وقت مستجاب باشد، چنانکه اگر طوفان طلب کنند، فی‌الحال عالم را آب‌گیرد.

و اگر آنکه نفس اندر نهایت قوه و صفا و ذکا بود بسا که‌ازایزد او را چندان فیض و قوت حاصل آید که اندر همهٔ‌گیتی تصرف کند و بر وفق ارادهٔ خویشتن آن را به‌کار اندر آرد. و این نیز موجب باشد اجابت دعا را.

و این است آنچه اندر این باب ایراد آن خواستیم نمودن.ه

باب پانزدهم

اندر آنکه روا نبود که‌گیتی از پیامبری‌یا امامی که به روح قدسی مؤید بود خالی باشد

و بیان آن بر سبیل اجمال چنان است که آدمی برآن نهج آفریده شده‌اند که اندرمعاش به‌یکدیگر محتاج باشند، وبی معاونت کار ایشان متمشی نمی‌شود. و از این لازم آید که ایزد تعالی به‌عنایت خویش چنان‌تقدیر کرده باشد که اندر میانهٔ مردم سنتی و قانونی حاصل آید که بدان کار کنند و یکدیگر را یاوری‌نمایند. و چون خشم و آز اندر طبایع سرشته است، هر کسی خواهد که مطلوب خویشتن را به‌فعل آورد، و بدین‌سبب هرج ومرج لازم‌آید. واز این‌سبب پیمبری باید که به‌وحی الهی‌مخصوص و به روح قدسی مؤید بود ، و از جانب ایزد بیاید و مردم را به‌سنت و شریعتی که آورده باشد راه نماید ، و معجزات و کرامات روشن کند ، و

نفس او بر همهٔ نفوس غالب باشد، و اندر فعل و قول او سهوو خطا نباشد ، و چیزی از وحی فراموش نکند، و امضای احکام شریعت الهی نماید، و برخی از مردم را به مواعظ حسنه و بعضی را به‌براهین قاطعه وگروهی را به‌شمشیر و طایفه‌ای را به‌تخویفات و انذارات و عقوبات‌الهی بدان طریق هدایت نماید و برقانون شریعت مستقیم بدارد.

و برای آنکه مردم بطبع بر سهوو نسیان مطبوع باشند، بسا که قانون را فروگذارند، و از این روی ایزد به‌عنایت خویش که به‌مخلوقات دارد عبادات و واجبات برایشان لازم گردانید که هرروز و هر ماه و سال تذکار احوال مبدأ و معاد نمایند. و آنان که فرمودهٔ پیمبر او را کاربندند به‌سوی بهشت برد و به‌لذات سرمدیه برساند، و آنان که عناد ورزند ـ به‌عذاب دایمی و آلام روحانی‌گرفتار کند.

و چون وجود چونین پیامبری در همه وقت نباشد باید که خلیفه‌ای که به‌نفس قدسی مؤید باشد و از سهو و نسیان و خطا و غفلت دور بود به‌جای خویشتن بگذارد. و از این روی که عنایت باری موجب است مر وجود عالم را، چونین موجب است اصلاح آن را به قوت‌اساسی که اشرف[1] ...

۱ـ نسخه بخشی از فصل پانزدهم و ختم رساله را فاقد است ، وچون نسخهٔ دیگری از این رساله را نیافتم لذا تا همینجا ناتمام می‌ماند. ولی در فهرستی که به خط مؤلف‌است موضوع بحث باب یو : ١٦ و ختم رساله در آن معلوم شده است.

مقالة في حال المعاد

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس خداوندی را که اعادهٔ همهٔ چیزها ازوست و بازگشت و اتمام همهٔ چیزها بدوست. و درود ایزد برروان پیامبرما که‌اشرف پیامبران مرسل اوست، و بر اوصیای او که راهنمایان ما ایشان‌اند.

و بعد غرض ما از این رساله بیان احوال نفوس است پس از انکه از بدن مفارقت کرده باشد. و در این ضمن شرف و خساست نفوس و تفاوت آن در انواع سعادات دانسته خواهد شد. انشاءالله تعالی.

فصل اول

سخن مااندراین مقام‌نه‌ازمعادی‌است که‌عقول را برانیت[1] آن‌برهانی نیست، و بیان وجود آن از جهت شریعت و تصدیق بدان از جانب گفتار پیامبر است. و آن حالتی است که بدن را پس از آنکه برانگیخته شود طاری می‌گردد، زیرا که آنچه بدن را از خیرات وشرور بعد از بعثت‌عارض شود عقل را به‌وجود و عدم آن سبیلی نیست. و وجود آن را از تصدیق خبر نبوت توان دانست و اذعان بدان ازگفتار مخبر صادق که به‌نفس قدسی ملهم باشد توان کرد. و به‌سنت و شریعت پیامبر ما- صلی‌الله علیه وآله- احوال این معاد و بیان مراتب سعادات آن جهانی و شقاوت آن

۱- اِنّیّت، هستی.

درست شده و در کتاب خداوند کریم که آن قرآن است شرح آن کرده آمده. و کسی انکار این قسم از سعادت و شقاوت ننموده، مگر ملحدان که به ابطال و تعطیل و اباحت گویند، ازیرا مدبر کلی به‌استیصال ایشان به‌قوت پیامبران و امامان و مجتهدان امر کرده.

بلکه سخن ما از معادی است که آن را به‌قیاس و برهان توان شناخت. و این حالتی است که نفس را به حسب سعادت و شقاوت و کمال و نقصان بعداز مفارقت بدن حاصل آید، و پیامبران، که گویندگان راست و مخبران صادق‌اند، بدین معاد تصدیق نموده‌اند و چنانکه این معاد را نیز به‌شرع مخالفتی نیوفتاده و سنت پیامبر ما- صلی‌الله علیه‌وآله مصدق و مؤکد است این را، اگر چه برخی از اوهام که به کدورت تن فرو رفته‌اند از ادراك این نوع از سعادت قاصر است، چه دریافت ایشان از حس و محسوس به عقل و معقول نمی‌رسد. و لیکن رغبت فلاسفه را در شرح وجود به‌این نوع و کیفیت آن و تحصیل سعادات روحانی و اجتناب از شقاوات آن و حاصل کردن اخلاق فاضله و فروگذاشتن ملکه‌های ردیه و بازگشتن به درگاه باری- جل جلاله- و متصل شدن به مقربان درگاه بیشتر است. و از این است که حکما بدان نوع کمال‌التفات ننموده‌اند وگفته‌اند که همهٔ سعادات بدنی به‌علاج مرض بازگردد، و علاج مرض سعادتی تام و غایتی مطلوب و خیر محض نشود، چه سعید تام آن بود که او را هیچ رنج نبود. و سعادت حقیقی آن است که او را بقا و دوام بود. پس به سعادت ابدی مستعدگردد، و میان او ومعبود حجاب برخیزد، و به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی که بازگشت جملگی موجودات بااوست مشرف شود تا به‌عالم توحید برسد. و کلام ما در بیان این نوع معاد است.

فصل دوم

باید که بدانیم که خیر چه بود وسعادت چه بود وشقاوت چه بود وشرچه بود و لذت و الم چه باشند وچسان نفس‌را حاصل آیند، تا این

رساله در باب خویشتن تمام بود.

پس گوییم که معنی **خیر** آن بود که غرض ازهستی همهٔموجودات آن است، **و خیر اضافی** سببی است که به خیر بالذات موصل باشد.

و سعادت آن‌است که هرنفسی به‌حرکت خویشتن بدان کمالی که ازجهت آن آفریده شده برسد، واز این روی باید که سعادت هرکس غیر سعادات دیگران باشد و خیر مطلق در همهٔ اشخاص یکسان است.

و لذت آن است که آنچه آن را خیر و کمال دانند دریافته شود و نیل آن حاصل آید، خواه در واقع کمال او در آن بود، یا آنکه نه‌درآن بود بلکه مخالف باشد خیر و کمال او را. و خیر[1] هر شخصی کمالی است که به حسب استعداد اول، ذات او آن را خواسته است. و خیرازآن سبب بر آن اطلاق کرده شود که نزد عقل و نفس مؤثر است، و کمال از آن سبب که از قوه به فعل آمده است. پس وجود لذت به‌دو چیز درست شود: یکی به وجود کمالی که مرآن شخص را خیر بود، ودیگری به ادراك و نیل حصول آن به‌وجهی که‌گذشته آمد. و از این روست که فلاسفه‌گفته‌اند: مَن اَدْرَكَ ونالَ فَقَدْ يَجِدُ لَذّاتٍ عظيمةً.

و چون مفهوم خیر وکمال و سعادت دانسته آمد، حال شر و نقصان و شقاوت و الم را از آن توان دانست، مثلا گوئیم که الم آن است که آنچه آن را آفت و شره شمرند دریافته شود و نیل حصول او متحقق گردد.

فصل سیم

چون دانسته آمد که لذت دریافتن اموری است که ملایم ارادهٔ اشخاص باشد، وادراك منقسم به دوقسم [**است**]: یکی‌ادراك امور حسی و دیگری ادراك امور عقلی، بدین‌اعتبار، لذت نیز منقسم شود به‌لذت حسی و لذت عقلی:

۱- فی‌الاصل: و خیری.

و **لذت حسی** آن بود که حس از نیل و حصول آن لذت یابد. و **عقلی** آنکه عقل را از آن، لذت حاصل آید.

و هر قوه از قوتهای نفسانی را لذتی‌است که مخصوص‌است بدو، و خیر است به حسب پندار او که غیر او را نباشد، و المی است که بدو مخصوص است:

ولذّت قوهٔ شهوی که آن را **نفس بهیمی** خوانند، و خیر او آن‌است که کیفیات که ملایم باشد ذات اورا بدو رسد، چون اطعمهٔ‌لذیذه ومناکح جمیله، از آن جهت که این قوه مبدأ است شهوت و طلب غذا و التذاذ از مآکل و مشارب و مناکح را.

و لذت غضب که آن را **نفس سَبُعی** خوانند، و خیرآن در تسلط و ترفع و مزید جاه و افزونی قدر و نفاذ فرمان باشد، از آن جهت او مبدأ است غضب و دلیری و اقدام بر اهوال را.

و لذت قوهٔ عاقله که آن را **نفس ملکی** خوانند، از آن حیثیت که از عالم بالا و ملأ اعلی قبول کند اثررا، در ادراك این امور حقانی‌باشد که از تغییر و تبدیل و زوال و انتقال معری و مبری است، و از آن حیثیت که در این جسمانیات تصرف می‌کند، در تذکر جمیل‌وکردار شایسته باشد که بدان به‌عالم علوی برسد و افعال و اقوال او مشابه شود باری را و نزدیکان او.

پس دانسته آمد که لذتهای نفسانی به این سه قسم در است، واذی و الم ایشان به اضداد این لذات تواند بود. و همه را در این شرکت است که لذات و خیرات که بدیشان مخصوص است به‌نیل‌آنچه ملایم و موافقشان باشد حاصل می‌شود. و آنچه آن را به‌قیاس بدان کمال بالفعل شمرند با ذات ایشان موافق است. و بالحقیقه‌آنچه نه‌چنین است موجب است مر شر و اذی و الم ایشان را.

فصل چهارم

اگر چه همهٔ قوای نفسانی را در معنی لذت و الم، و خیر و شر،و کمال و آفت، شرکت است و این معنیها همگی را شامل است، ولیکن مراتب ایشان به‌حسب حقیقت در لذت و کمال و خیر و نقایض اینها مختلف اوفتد، و همه رایک مرتبه از لذت حاصل نتواند بود،چه کمالات ذاتیهٔ ایشان مقصور بر یکی نیست، تا هیچکدام از آن بیرون نیوفتد. و آنچه کمالاتش فاضلتر و تمامتر و دایمتر بود، نصیب و حظ او درلذت افزونتر خواهد بود از آنچه کمالات او نه اینچنین باشد. و آنچه حظ او در حصول کمالات و رسیدن بدان وافیتر باشد ، لذات او بر مقتضای آن بیشتر خواهد بود. و همچنین آنچه ذات او بر افعال که از او برانگیخته گردد قادرتر و تواناتر باشد و آنچه دریافتن اموری را که قابلیت ادراك آن او را حاصل آمده بود تیزتر و شدیدتر باشد، لاجرم لذات که او را حاصل باشد بلیغتر و وافرتر خواهد بود، از آن جهت [که] نسبت‌لذت به‌لذت چون نسبت کمال است به کمال، وادراك به‌ادراك. پس‌چندانکه کمال و ادراك افزونتر بود، فراخور آن، لذت بلیغتر و وافیتر خواهد بود

فصل پنجم

بساباشد که‌قوای نفسانی را صفات حاصل‌آید که کمال‌او درحصول آنها باشد، و او داند که کمال او در آن است که آنچه او را بقوت است بفعل آید تا او را لذت و کمالی که از نیل آن منبعث شود مدرك‌گردد. ولیکن تا آنکه او را حاصل نیاید و در او به‌فعل موجود نشود، آن‌لذت مشعور به او نگردد و تصور نکند کیفیت آن را و شوق به‌نیل آنهاحاصل نشود و سر او را برای تحصیل آن حرکت نکند، چون عنین. چه اوداند که جماع را لذتی بود تام و کامل، و این او را متحقق باشد، ولیکن برای نیل آن حرکت نکند، و او را شهوت به‌هم نرسد، و بدان میل نکند تا آنکه او را قوتی که بدان به‌قوهٔ جماع متوسل می‌شود حاصل

نشود. و چونین است حال نابینا در مشاهدهٔ صورتهای جمیله و پیکرهای حسنه، و حال کر در استماع لحنهای منتظمه و آوازهای رخیمه[۱]. و از این است که گروهی از ناقصان گمان کرده‌اند که لذات حقیقیه در ترتیب و تهذیب اموری است که مؤدی بود به‌لذتی از لذتهای بدنی. وگفته‌اند که فایده از وجود نفس آن است که به‌ذکر یاد لذتی کند که ازمطعمی یا مشربی یا منکحی یافته باشد، و به‌فکر در طریق تحصیل آن به‌مطلوب رسد. و عابدان و زاهدان این گروه فرومایه در دعوات از معبود خویشتن قوت تحصیل مطعمهای لذیذه و تمکین از مناکح شهیه و وصول‌به مشارب مرغوبه طلبند، و دنیا را برای آن ترك کنند، و عبادت وپرستش خداوندگار خویشتن را - جل جلاله- بر سبیل بازارگانی و سود کنند، وگویند: جز این لذات را حقیقتی نبود، و ایشان را لازم بود که اعتقاد کنند بدانکه مبادی اول را- که نزدیکان حضرت قدس‌اند و ازکدورت این قاذورات بدنی و خست شهوات جسمانی مقدس و مبری‌اند- لذت و غبطت[۲] نبود. و شناعت این‌گفتار سخت روشن است، چه‌بسیار شنیع و قبیح بود، که خوك و سگ و دیدان[۳] و خنافس[۴] را در لذت نصیب بود واحوال طیبه ایشان را روزی شده‌باشد، وخداوندی را که‌جل جلاله و عزاسمه- آفریدگار همه است، و نزدیکان او را که به‌ماده و مدت تغییر و تبدیل اندر بند نیستند، و قوت و فعل و علم و کمالاتشان محصور و محدود نیست ، هیچ‌گونه شرفی و لذتی نبود. و چندین صفت کمال که ایشان را هست مانع آید از حصول لذت و فضیلت.

و چنانکه بدان اشاره خواهد رفت، تحقیق آن است که لذات ایشان نه در این درجه بود. و به‌لذات جسمانی و سعادات وهمانی هیچ‌گونه ایشان را شرکتی نبود. و آنچه علم ما بدان احاطت کند از آن نوع لذات برسبیل تخیل محض و توهم صرف است نه برسبیل مشاهده

۱- رخیمه ، نرم.
۲- غبطت ، نیکویی حال ، شادمانی .
۳- دیدان (ج دود)، کرمها .
٤- خُنفُسا (ج خنافس، خبزدوك، نوعی‌جعل .

و عیان. و این دانش از قیاس و برهان حاصل شود. وحال مانظر بدان، چون حال عنین است در نیل لذات شهوانی، و چون حال کور است در دیدن صورتهای حسنه و چون حال کر است در شنودن آوازهای خوش.

فصل ششم

بسیار بود که قوهٔ نفسانی به کمال خویشتن و امری که موافق و ملایم‌بود ذات او را رسیده باشد، وآنچه در او بقوت‌است بفعل آمده‌بود. پس آنچه‌ضد باشد کمال او[را]، ایثار کند برآن کمال. و کمال را کاره باشد و از آن پرهیز کند و دوری جوید آن هنگام که نفس را از غبطت بدان کمال مزاحمی عارض آید، و شغلی براو طاری‌گردد که بدان از غبطت و لذت به کمال خود باز ماند و ضد او ایثار کند. مثالش آنکه تلخی صفرا مزاج او را منفعل و متبدل‌گرداند، مزهٔ شیرین را که‌محبوب تن است مستکره شمرد و به‌مزه‌های ناخوش که تن را بدگوار است‌رغبت کند، و بود که آن را مستکره نشمرد ولیکن استلذاذ از آن نجوید ولذت نیابد. و مثال این- از حال کسی که مزاجش صحیح بود و بر مطعمی مطلوب وشهوتی مرغوب ظفر یابد و به‌جهت بیمی که او را عارض‌شده باشد، نیل آن لذت نیابد، و هیچ لذتی مشعوربه او نشده باشد سخت روشن است.

فصل هفتم

بسا باشد که قوهٔ نفسانی بدانچه ضد است کمال او را، آمیخته شده باشد. پس آمیختگی وآلودگی بدان او رااز آن بازدارد که کمال خویشتن را بداند، و نه‌از او تنفر جوید ونه بدان میل کند. و چون آن‌مانع مرتفع شود و به‌ذات خویش بازگشت نماید، به کمال خویشتن مستشعرگردد و از این حال دوری جوید . و ما این را به مثالهای روشن درست کنیم

چنانکه شک و شبهه برخیزد. پس گوییم که ممرورین[1] را به تلخی دهن ایشان شعور نباشد مادامی که مزاجشان متغیر و متبدل بود. و چون مزاج به‌صلاح آید و اعضا استوارگردند و طبیعت به‌خود رجوع کند، آن تلخی را مستکره داند و از آن حالت تنفر طلب دارد.

مثال دیگر : برآن طبیعت که مواد ناشایسته غالب آید، طبیعت به هضم آن خلطها مشغول‌گردد و اشتها بالکلیه از طبیعت او برخیزد و میل غذا از او ساقط شود. و تا طبیعت مشغول باشد، او را شهوت‌اطعمهٔ لذیذه حاصل نیاید، و بر این حال چندی بماند. و آنگاه که طبیعت غالب آید و مانع زایل شود، بدانچه به‌طبع خود مفطور است عود کند و چندان شهوت طعام بر او حاصل آید که او را طاقت صبرگرسنگی نباشد، و اگر طعامی نیابد بمیرد.

مثال دیگر : بسا باشد که آنچه موجب باشد المی عظیمی را ـ چون سوزندگی آتش و سردی یخ ـ حاصل آید مرطبیعت را، و طبیعت از او متألم و متأذی نشود به‌سبب آفتی که در او حادث شود، و حس را قوهٔ تمییز فرق میانهٔ ایشان نماند در آن، که ازفعل خویشتن موقوف ومعزول شده باشد. و چون آن آفت مرتفع شود، به المی بسیار مستشعرگردد.

و چون این مقدمات درست‌گردید، باید که در بیان آنچه مطلوب بود خوض رود و شرح آن در این فصول کرده آید.

فصل هشتم

کمال قوهٔ‌نطقی‌آن‌است که شوق‌او به‌سوی معارف ونیل علوم‌بود، تا بر مقتضای آن شوق، احاطت به‌مراتب موجودات و اطلاع برحقایق آن حاصل کند و بانفراد خویشتن عالمی شود بر مثال کبیر و به‌سعادت ابدی و نعیم مقیم مستعدگردد و قبول فیض خداوند خویش را سزاوار گردد. و به‌ذات خویش مانند لوحی شود که صورتهای عوالم کلیه، و

۱ـ ممرور ، آنکه صفرا بروی غالب باشد .

نظام که در وجود کل مقرر است ، و خیرات که در کل فایض می‌شود از مبدأالمبادی و مسبب الاسباب ـ جل جلاله ـ و جواهر شریفهٔ عقلیهٔ صرفه که مقربان درگاه یزدان‌اند، و جواهر روحانیه که به‌ذات خویشتن ازمقارنهٔ این‌گوهرها مبری‌اند و فعل و کردار ایشان به‌وجود اینها دربند است، و اجسام علویهٔ شریفه که نه به‌کون و فساد و سکون و تخلخل و تکاثف و استحاله و فنا اندرند، و احوال و حرکات و سکنات و اوضاع ایشان و مواد اجسام عنصری و اعراض و اوضاع و ترکیبات و تألیفات که متبدل می‌شود و پذیرندهٔ این همه احوال برقرار است، و صور نوعیه که تحصیل این اجسام بدان است از صورتهای نوعیه که پیش از ترکیب حاصل آید تابه درجهٔ انسانی برسد، وهیئت موجودات،باسرها[1] در آن لوح منطبع و منتقش‌گردد. پس جداگانه جهانی شود معقول که هرچه به‌وجود آید در او نقش پذیرد، و خیر مطلق و جمال حق در او چهره نماید. و بعداز آن به‌مقام توحید، بل به‌مقام اتحاد برسد و درسلک جواهر شریفهٔ الهیه منتظم‌گردد، و دل او ساکن و مطمئن شود، و غبار حیرت از چهرهٔ ضمیر و آیینهٔ خاطر او سترده شود ، و میانهٔ او و معبود او حجابی نماند، و او را لذتی و سروری و غبطتی حاصل آید که بیشتر ازآن متصور نباشد.

وکمال قوهٔ شهوی و غضبی آن است که رغبت بر تحصیل لذات و شهوات بدنی که حواس و قوای جسمانی مایل و مشتاق آن باشند ـ چون مآکل و مشارب و مناکح کـه نتیجهٔ غلبهٔ قوهٔ شهوی است ـ و بر ادراك قهر و غلبه و انتقام که ثمرهٔ استیلای قوهٔ غضبی است‌گمارد. و اعلای این مراتب نهایت رذیلت و نقصان عقلی است. و هرچند انسانی در این باب رود، جانوران از اوکاملتر خواهند بود و بر مرادخویشتن غالبتر، چنانکه مشاهده می‌روداز حرص سگ برخوردن، و شعف خوك

۱- باَسْرِها ، همهٔ آنها .

به شهوت راندن، و صولت پلنگ در قهر و شکستن، و امثال ایشان از دیگر اصناف سباع و بهایم.

وچنانکه عقل قبیح شمرد که در شرافت وفضیلت و دوام خداوند را و مقربان درگاه او را به‌دیدان و خنافس نسبت کنند، چونین قبیح و شنیع داند که لذات روحانی را ـ که از دریافتن این موجودات حاصل شده باشد ـ به‌این لذات شهوانی قیاس کرده آید، اگرچه به‌افضلیت[1] و اشدیت باشد. چه بالحقیقه میانهٔ ایشان هیچ شرکتی نبود و یک حد هردو را، شامل نه از آن جهت که روحانیات همیشه هستند و تغییر و تبدیل را بدیشان‌گذری نیست، و حسیات به‌زوال و تغیر و کون و فساد اندرند. و ادراك روحانیات وعلوم ایشان به‌حقایق موجودات و ماهیات[2] ایشان محیط باشد، و ادراك آنها به‌ذوات مدرکات و به‌آنچه بدان اندر است و بدانچه‌از آن بیرون افتاده و بعرض آن را عارض و طاری‌گشته حاصل است، و سر ایشان را به ظواهر و بواطن امور دانش حاصل[3] است به حیثیتی که مخالفت از عقل و عاقل و معقول برخیزد و همه یکی شوند، و احساس جسمانیات را به حقیقت[4] هیچ چیز سبیلی نبود و از احساس سطوح و به‌هم رسیدن و جدا شدن و ساییدن و سریان کیفیتهای جسمی در نگذرد، و مدرکات روحانیات را حدی نبود، و محسوسات معدود و محصور باشند. و چون چنین بود، قیاس کردن این ادراك را بدان ادراك ومیانهٔ ایشان نسبت دادن ولذات این را به‌لذات آن‌سنجیدن بسیار قبیح است و نهایت شناعت دارد، و همچنین غبطتهای حقیقتی و سرورهای الهی را بدین لذات وهمانی و وسوسه های شیطانی روشن کردن نه اندر خور است. ولیکن چنانکه بدان اشارت رفت، چون نفوس ما، که

۱ـ نسخه در اینجا عبارت «و اشرفیت و اتمیت و اکملیت و اَدْوَمیّت و اَوْفَریّت و اَوْصَلیّت و اَحصلیّت اضافه داشته که روی آن خط کشیده شده است.

۲ـ در نسخه: مهیات (= مُهیّات).

۳ـ ظ: متحقق.

۴ـ فی‌الاصل: به حقیقتی.

از عالم ابداع و امر خداوند است، بدین رذایل و خسایس فرو رفته و او را مجاورات این بدن، که به‌شهوات خسیسه اندر است، حاصل آمده و غبطت و لذت تمام از آن بر او طاری شده و جهت اشتغال به ترتیب و تهذیب امور بدنی از مرتبهٔ خویشتن فرو آمده، نتواند که به‌معقولات الهیه رجوع کند و به‌ذات خویشتن برگردد، و او را مخالطت آنها ازنیل لذات حقانی باز دارد و آلام و مکبات[1] جسمانی او را مستشعر نشود و در طلب آنها سعی نکند و جهد مبذول ندارد، و چون او را احیاناً کمالی حقیقی حاصل آید از آن مُلْتَذ نشود. و مراتب آدمیان به شرف وخست اینجا مختلف گردد، و به‌حسب دوری و نزدیکی از اشتغال به امثال این امور کمال و نقصان حاصل کند، و بود که آدمی از مرتبهٔ خویشتن با مراتب بهایم یا فروتر از آن آید ، پس نفس نفیس را مزدوری شمرد در خدمت شهوت خسیس، و ذات شریف را که شریک ملأ اعلی است در رتبت بر بندگی اخس موالی گمارد، و در نفی و جحد فلاسفه دقیقه‌ای مهمل نگذارد، و ایشان را از زمرهٔ اشقیا شمرد تا شقاوت ابدی خویشتن را برساند.

و اینجا نه هنگام درازکردن این سخن است. و غرض آن است که لذات حقیقتی را از جهت مجاورت امور بدنی و آنچه از آن منبعث گردد در نیابیم، و دراکتساب بذل جهد ننماییم، و چون مارا حاصل آید بدان غبطت نجوییم. ولیکن اگر تدبیر نفس ملکی را باشد تا آن دو نفس دیگر را متحدگرداند، چنانکه‌گویی هر سه در حقیقت یک خیرند، و آثار و افعال که از غضب و شهوت متوقع بود صادر نشود، چنانکه گویی مؤثر همان قوهٔ ملکی است و ضد ندارد[١٤]، پس در آن حین او را براند کی از آن لذات اطلاع اوفتد و تخیل بعضی از انواع لذات‌حاصل آید، چنانکه برخی از طالبان را عارض‌گردد وقتی مشکلی را حل کنند و عقدهٔ رمزی را بگشایند و نقاب استار از چهرهٔ مطلوبی بردارند و به

۱- مُکِبّ ، بر رو در اندازنده ، سرنگون کننده .

مجهولی تصوری یا تصدیقی توصل جویند. و گاه بود لذتی ایشان را حاصل آید که همه [و] تمامی لذات جسمانی را قیاس بدان هیچ انگارند و گویند که از یکی پادشاهزادگان که به تحصیل این نوع معارف پرداخته بود، چون مشکلی را بگشودی گفتی که اَیْنَ المُلوکُ و اَبْناءُ المُلوکِ مِن اَمثالِ هذهِ اللّذات. و این است که حکما و فلاسفه را برتعب طلب باعث شده است تا ترک لذات جسمانی و راحات بدنی گرفته‌اند، و برای نیل این نوع لذات بیخوابی و رنج اختیار کرده، و ایشان را روح وراحتی حاصل آید که دنیا ومافیها در چشم ایشان خوار و بی‌وقع نماید. پس از دنیاوی بر قدر ضرورت قناعت نموده‌اند، از آنکه سرعت زوال‌و انتقال و آفات فنا و قلت بقا و کثرت هموم و انواع رنج، مقارن امور دنیاوی یافته‌اند.

و بالحقیقه هنوز این‌گونه لذت ـ که متوغلین[1] در بدن را حاصل آمده بود ـ نزدیکتر است به‌لذات جسمانی و دورتر است ازلذات روحانی، آنگاه که رابطهٔ تعلق به‌جسمانیات نبود. وچنانکه به‌استشمام‌مزهٔ‌مطعومات لذیذه و مذوقات شهیه را نتوان کرد و بحقیقت بدان رسید مگر برسبیل تخمین، همچنین حال لذتی را که از نیل این قسم معلومات حاصل آمده بود، آنگاه که نفس را به‌مادت رابطهٔ تعلق مرتفع باشدو کردارو‌گفتار و آثارش بدان اندر بند نبود، از حال لذات روحانی که نفس راهنگام همنشینی بدن و آمیزش تن بود نتوان معلوم کرد مگر بر سبیل تخمین. و تخمین را نزد زیرکان فضیلتی نبود، بلکه این حالت از آن حالت‌دورتر باشد. و یکی را به‌دیگری بحقیقت سنجیدن نتوان الا به‌غرض و وهم وتخیل. و کسی را که کریم النفس بود و خاطر او به کراست وهوان[2] مبالات نکند و درطلب جمیل او را سعادت وشقاوت این جهانی، درخشم نیوفتد، چون برامر عظیمی ظفر حاصل آید و به‌شهوتی نیز قدرت یابد، شهوت را حقیر شمرد و به‌نیل آن مبالات نکند، و به‌وجدان امر عظیم که

۱ـ متوغل ، نیک مشغول شونده درکاری.
۲ـ هوان ، مشقت ؛ خواری.

ازسبیل حس دورتربود غبطت جوید. وبسیاری ازنفوس عامه ازشهوات و این‌گونه لذات تنفر جویند و به‌غرامات و آلام مقارحه[۱] رضا دهند، آنگاه که ایشان را لذتی که مشابه باشد لذات روحانی را- چون توقع جمیلی حاصل آمده باشد، یا در آن بیم ریختن آبرویشان باشد، یا خجالتی را مستلزم بود، یا آنچه را به‌اینها ماند- راغب یا مستنکر باشد.

و ما این را روشنتر کنیم وگوییم که لذیذترین این نوع لذات مطعومات و منکوحات است و آنچه اینهارا ماند. و کسی که به باختن نرد و شطرنج پرداخته باشد و بر رفیق خویش غالب آمده بود، هرچند براو مطعوم شهی و منکوح بهی[۲] عرض کنند، او را از آن اعراض و اجتناب حاصل آید وبه‌نیل آن لذت خسیس وهمانی اظهار خرمی کند. و بسا باشد که عیاران از این نوع شهوات اعراض نمایند و صبربر عقوبات ملوك، از قطع اعضا و اصناف جراحات و نکبات که آن راالتیام نبود، از ایشان صادر شود، و به دست و پای بریدن و چشم کندن و انواع عذاب و نکال تا کشته شدن رضا دهند، تا نام و ذکر خویشتن را در میان قوم و ابنای جنس باقی و شایع‌گردانند، و برای لذتی که‌ایشان را بعداز مرگ متوقع است هول مردن را حقیر شمرند و بدین نکبات رضا دهند. و چونین است حال‌گروهی که تنها با لشکر مصاف کنند و خود را به کشتن دهند برای لذت محمدتی که ایشان را پس از مرگ متوقع است.

پس روشن شد که لذات باطنه الذ است و اعلی از لذات ظاهره. و این حالت جانوران را نیز اوفتد، چون سگ صیادان، آنگاه که‌به‌گرفتن صیدی ظفر یابد بر جوع وگرسنگی صبر کند و صید را برای خداوند نگاه دارد، برای نوازشی که او را متوقع است، و حیوانات مرضعه فرزند را بر خویشتن مقدم دارند در خوردن و آشامیدن، و بود که مخاطره کند

۱- مقارحه، روبرو شونده.
۲- فی‌الاصل: و مطعوف بهی.

اندر حمایت فرزند بیش از مخاطره کردن در حمایت خویش.

وچون ظاهرشد لذات باطنی عظیمتر وبیشتر است ازلذتهایی که از حواس ظاهره برانگیخته و منبعث شود ، و اگرچه عقلی صرف و روحانی محض نبوده‌باشد، پس حال‌لذات روحانی‌حقیقی، که به‌مجردات ونزدیکان خداوند- جل جلاله- اندر بند است، فوق این لذات خواهد بود. و تشابه از این دوگونه لذت مرفوع و ساقط . ولیکن نفوس خسیسه که به شهوت وغضب توصل جوید و التفات آن از لذتهای حیوانی تجاوز نکند وسعادات‌الهیه را بحقیقت موجود نداند، بلکه در انکار وجحودآن اصرار نماید، ایشان را از این نوع لذات و سعادات حظی نبود و از ادراك این خیرات نصیبی نه. و ادراك و لذات بدنی ایشان از خیرات و شرور بدنی، که به‌مشارکت سایر جانوران است، در نگذرد و او را از آنچه نه به‌مقدار و کمیت ماده اندر بند باشد کمالی حاصل نشود و بدان التفات نکند.

این است بیان لذات عقلیه وَ وَهْمیه و شرح آن.

فصل نهم

چون‌نفوس که کردار وافعال ایشان به‌مادهٔ وموضوع اندراست از استعمال ادوات و آلات باز ماند- مانند صانعی که ادوات و آلات‌خویشتن را استعمال نکند- و از قید و اَشْرِ[1] طبیعت بیرون آید و از مخالطت و آمیزش این جوهر کثیف تاریک آزاد شود، اگر آنگاه که به‌بدن آمیخته بود، اورا سعادات الهیه و خیرات سرمدیه حاصل آمده باشد و ترك راحات و لذات بدنی کرده بود و به کمالات حقیقی مستشعر شده و از انواع نوازع[2] طبیعت و موانع بدن اعراض گرفته ، چون از کدورت مزاج علاج یابد، بر سعادت خویشتن ظفر خواهد یافت و به‌ملکوت عالم و جوار

۱- اشْر ، رسن ، دوال.

۲- نازعه (ج : نوازع) ، برکننده .

آفریدگار خویشتن و مخالطت ارواح پاکان خواهد رسید و از امراض و آفات نجات یافت و به‌اعظم مراتب لذات توصل جست، و اکنون که به‌بدن اندر است علایق بدنی و نوازع جسمانی او را نگذارد که به‌ذات خویشتن رجوع نماید و به‌لذات شریفه استشعار[۱] حاصل کند.

پس ذوات آنها، که بالحقیقه برآن لذات عاشق‌اند، برای‌آمیختن جسمانیات از معشوق خویش غافل شوند و آن را فراموش کنند، چنانکه بیماران را باشد آنگاه که هاضمهٔ ایشان به دفع اخلاط ردیه[۲] مشغول گردیده باشد، و حاجت و افتقار ایشان از آنچه بدل مایتحلل می‌شود برخاسته[۳] بود ، و چونانکه ممرورین را افتد از نفرت کردن از غذاهای چرب شیرین و شرابهای خوشگوار .

و اگر آنکه هنگام آمیختگی به‌بدن نفوس را این سعادات حاصل نیامده باشد و به کمالات خویشتن شعور نداشته باشند، چون این نوازع از راه ایشان برخیزد، مرآنهارا شقاوتی حاصل آید که از قیاس وهم و حس بیرون باشد، زیرا چندانکه لذات عقلیه شریفتر و عظیمتر است از لذات بدنی ، چونین آلام و نکبات و نکالات[۴] روحانی سخت‌تر و عظیمتر خواهد بود از آلام وشقاوات جسمانی. و آنها در آتش تشویر[۵] و حسرت می‌سوزند، هر چند آتش به‌جوهرنفس کارنکند. فاما از حسرت آنکه چرا گناه کردم وچرا نیکی‌نکردم می‌سوزد. وآتش حسرت‌بدتر از آتش‌این جهان است. واکنون که‌بدین بدن اندر است، به‌واسطهٔ موانع هیولانی به‌ذات خویش و به‌این نوع شقاوت مستشعر نیست. و چون از قید تن آزاد شود عیب و هنرشان مرایشان را روشن شود، چون بدنی که بسیار سرد شده باشد، چون او را ملامسهٔ آتش اتفاق افتد از آن متأذی نشود، و چون قوهٔ لامسه به‌حرکت در آید او را المی سخت طاری‌گردد.

۱- ظ : استحصال. ۲- ردیّه ، خبیثه ، زیان رسان. ۳- فی‌الاصل : برخواسته .
۴- نکال ، عقوبت . ۵- تشویر ، پریشانی ، شرم .

پس از این حاصل آمد که مثال لذات عقلیه و عدم احساس بدان، متوغلین در ابدان را چون نیل حلاوت بود طبیعت را، بعدازآنکه از غلبهٔ صفرا خالی‌گشته بود. و همچنین مثال شقاوات عقلیه و آلام آن و عدم آگاهی از آن سرآنان راکه به‌تن اندرند چون عدم احراق بود عضو لامس را بعد از آنکه طبیعت به‌خویشتن بازگردد. و چنانکه بدان اشاره رفت، این لذت را به لذت بدنی نسبت نتوان کرد مگر بر سبیل تخیل، چونین این شقاوت را به شقاوت حیوانی قیاس کردن از طریقهٔ تخمین وگمان باشد، نه از روی حقیقت و برهان. و فلاسفه را در این مثلی است بس نیکو و آن این است که دو شخص را در یک خانه شرکت باشد و هردو ماده تمام دارند[1] و با یکدیگر اتفاق کنند که ما را از دنیا مادهٔ نیک هست و خورش و پوشش تمام داریم، الا آنکه مارا دو معشوقه بایستی نیکوروی، یکی مرا و یکی تورا، تا بدان عیش ما خوش بودی، و چنانکه نصیب خورش و پوشش هست لذت جماع نیز بودی. اکنون باید مارا به‌سبب عشق و شهوت سفری کرد و از شهر خوبان معشوقه بدان بها که باشد بخریدن، و هریکی جداگانه به‌شهر خویش بازآمدن، و همیشه به‌فراغ دل به‌عیش مشغول بودن. پس بدین اتفاق هردو به‌شهر نیکوان شدند، و از این هردو، یک رفیق به‌تماشای باغ بر عادت مردم، و در آن باغ فوجی دید از ددان و دیوان و فوجی از خوکان و از بوم و همچنین مارو کژدم و سگ وگرگ و خرس که در یکدیگر افتاده بودند، و هریکی طلب مراد خویش می‌کردند و بعضی یکدیگر می‌خوردند و هریکی بوالعجبی می‌کردند، پس این مرد در ایشان بعجب بماند، و سبب آنکه تا ایشان[2] خصومت نکنند آن مادهٔ خویش به‌طعمهٔ ایشان می‌کند و ایشان را سیر می‌دارد، و این حیوانها و دیوان به‌سبب آنکه آن مرد ایشان را مراعات می‌کند به‌وی آمیخته شدند، وگرد وی می‌گردند و از بهر وی بازی می‌کنند، و آن مرد

۱- فی‌الاصل : دارد .
۲- فی‌الاصل : انسان.

خویشتن را بدان مشغول می کرد. و این رفیق دیگر هر روز بیاید و با یار خویش گوید که ای برادر مکن که این ساده بازی اندر خورد این ددان و دیوان دهی، و ایشان باتو به‌شهر نیایند و از آن معشوقه که شرط کرده بودیم باز مانیم و فردا حسرت باید خوردن. و این مردمغرور گوید: خاموش که این جانوران که تو می‌بینی هریک ازبهر من کارهای عظیم خواهند کردن و من ایشان را به‌شهر خویش برم و جمله معشوقهٔ من باشند. پس این رفیق از وی ناامید شود و از بیم گمراهی و مفلسی باوی همراهی نتواند کردن و برود و معشوقه به‌دست آورد و به‌شهر خویش باز رود. و این رفیق دیگر بر سرآن ددان می‌باشد، و این دیوان بر حال او را می‌گویند که ما هرگز تورا برنگردیم و باتو به‌شهر توآییم. و این حال می‌باشد تا از این سادهٔ او هیچ نماند. پس مرد آن ددان و دیوان و جانوران راگوید که ساده نماند و مرا به‌شهر خویش باید شد، شما بامن بیایید، جمله باوی بیایند تا در باغ، و چون مرد بیرون شود در باغ ببندند[1] و باز گردند و او تنها بماند ، ناچار به‌شهر خویش باز باید شد. چون به شهر رود آن رفیق را بیند با معشوقه و ساده و هرچه او را باید. پس این مسکین هر ساعتی[2] درآراستگی کار رفیق و معشوقهٔ وی می‌نگرد و هزار دوزخ بود او را و ناکام، و لابد او را می‌بایددید، و هرساعتی از عجز و برهنگی وگرسنگی و بینوایی و یأس بی‌معشوقه گوید: کاش نبودمی و نیست شدمی، و هیچ فایده نباشد و در آن حسرت بماند

اکنون دو رفیق عمرو وزید، و خانهٔ اصل آن عالم، وشهرنیکوان دنیا، و معشوقهٔ نیکو علم و عمل، و دد و دیو وجانوران غضب و شهوت و آز و حرص و حقد و کینه و بخل و جهل وگناه، و مثال باغ عقل است و غرور، و در باغ گور، و در بستن باغ وقت مرگ. اکنون ببیند که این حسرت بدتر است از صد هزار آتش دوزخ یانه.

۱- فی‌الاصل : ببیند .　　۲- فی‌الاصل : هرساعتی که .

و ابو یوسف یعقوب‌بن اسحق الکندی در **رسالهٔ نفس**ـ که از گفتار ارسطو طالیس و افلاطون و فلاسفهٔ دیگر تألیف نموده- گوید که این نفس که از نورباری- جل جلاله- مخلوق شده، چون از بدن مفارقت کند، صور و نقوش آنچه در عالم است در آیینهٔ ضمیر او منطبع خواهد شد و هیچ چیز براو پوشیده نخواهد ماند. و دلیل براین، سخن افلاطن است که‌گوید که بسیاری از پاکان و طاهران از حکمای پیشین چون از دنیا مهاجرت نمودند و اموری که اندر حس بود حقیر دانستند و به‌بحث و نظر در حقایق موجودات تفرد جستند، علم به‌مغیبات ایشان را حاصل آمد و آنچه آن را خلایق پنهان داشتند. و چون نفس را در حینی که بدین بدن ناپاك آمیخته و بدین جهان تاریک- که به‌نور آفتاب وستارگان روشن شود- اندر است این حالت حاصل تواند آمد، چون از آمیزش این نوع نوازع عقلانی مستخلص‌گردد و از این بدن کثیف مفارقت کند وبه عالمی برسد که به‌نور خداوند- عز اسمه - روشن و منورگردیده باشد، حالت او چگونه و چسان خواهد بود. پس‌گوید- یعنی افلاطن- که کسی که مقصود و غرض او اندر این جهان آن بود که به‌مآکل و مشارب- که به‌قاذورات مستحیل‌گردند- تلذذ جوید و غایت فعل او آن باشد که از جماع غبطت و لذت حاصل کند، نفس او را به شناختن و دانستن امثال این لذات هیچ‌گونه سبیلی نباشد و به تشبیه باری- سبحانه جل‌و علا- وصول او را ممتنع و مستحیل باشد.

پس هموگوید: قوهٔ شهوانی خوك را ماند، وقوهٔ غضبی سگ را، وقوهٔ عقلی فرشته را. پس اگر شهوت بر او غالب آید وزمام ایثاربه‌دست او دهد، به‌منزلگاه خوکان فرود آید، و اگر غضب براو غلبه کند،در محل سگان ساکن شود، و اگر قوهٔ عقلیه بر او غالب آید و او راغبطت و خرمی از فکر و تمیز و شناختن حقایق موجودات و بحث‌کردن از غوامض و مشکلات علوم ملکه شده باشد، انسانی شود فاضل که‌به‌مقام فرشتگان شودو یکی از ایشان بود و به باری- عز اسمه- تشبه جوید .

چه چیزهایی که باری- عز و جل -[ر] است از حکمت و قدرت و عدل و خیر و فعل جمیل و حق است، و انسان را بود که نفس الهیه رابه تدبیر بدین زیورمحلّیٰ گرداند به‌قدر وسع و طاقت که در جبلت دارد. پس انسانی حکیم و عادل و خیر و جواد و خواهندهٔ حق و کنندهٔ کردارجمیل بود، و مرتبهٔ او بلندترین مراتب انسان باشد.

پس هموگوید که چون نفس بدن را بگذارد و به‌عالم عقل رود و بر بالای آسمان بایستد و به‌نور باری او را ملاقات کند و مطابق او شود و در ملکوت او حلول نماید، در این حالت او را همهٔ علوم‌منکشف خواهد شد وذوات همه او را حاصل آمد ونزدیک او بارزگردید،چونانکه نزد باری بارز و هویداست، آن جهت که در این جهان به‌روشنی آفتاب چندین صورگوناگون و پیکرهای رنگارنگ مارا حاصل می‌شود. پس‌چون نفوس ما مطابق آن عالم شود و به‌نور باری نظر کند، به‌میانجی آن نور شریف، که انتهای همهٔ انوار بدوست و بازگشت همه از اوست، هر ظاهر و پوشیده و سر و علانیه که بود براو ظاهر و روشن خواهد شد.

و مااین رساله را از زبان تازی با زبان پارسی کردیم. و ابویعقوب از افبیقورس موبد سخنی چند در این رساله ذکر نموده که از ایرادآن چاره نیست و ماآن را به‌همان عبارت تازی بیاریم وگوییم :

و کان افبیقورس یقول : انّ النفْسَ اذا کانت و هی مرتبطةٌ بالبدن ، تارکةٌ للشّهواتِ، متطهّرةٌ مِنَ الادناس ، کثیرةُ البحثِ والنَّظَرِ فی معرفةِ حقائقِ الاشیاءِ ، تَصَقَّلَت صِقالةً ظاهرةً، واتّحدَ بها صورةٌ مِن نورِالباری یحدثُ فیها ویُکامِلِ فیها نور الباری بسبب ذلک الصِّقال الذی اکْتَسَبَه مِنَ التَّطَهُّر . فحینئذٍ یَظْهَرُ فیها صُوَرُ الاشیاءِ کلِّها و معرفتُها ، کما تَظْهَرُ صُوَرُ خیالاتِ سایرِ الاشیاءِ المحسوسةِ فی المِرآةِ اذاکانت صیقلیّة. فهذا قیاسُ النَّفْس . لانَّ المِرآةَ اذاکانت صَدِیَّةً لَم تَتَبَیَّنْ فیهاصورةُ شَیئٍ بَتَّةً،فاذازالَتْ عنه الصَّدیٰ ظَهَرَتْ وتثبت فیها جمیعُ الصُّوَرِ. کذلک النَّفْسُ العقلیةُ اذاکانت صَدِیَّةً دنِسةً کانت علی غایةِ الجهلِ ولَم یَظْهَرْ فیها صُوَرُ

المعلومات ؛ و اذا تطهّرت و تهذّبت و تصقّلت ، و صقالة النّفس هی انْ تتطهّر من الدّنس و تكتسب العلم ، ظهر فیها حینئذ معرفة جمیع الاشیاء . و علی حسب جودة صقالها یكون معرفتها بالاشیاء .

فالنّفس كلّما ازدادت صقالا ظهر لها و فیها معرفة الاشیاء. و هذه النّفس لاتنام بتّة ، لانّها فی وقت النّوم تترك استعمال الحواس و تبقی محصورة ، لیست بمتجرّدة علی حدّتها. فیعلم كلّها فی العوالم لكلّ ظاهر و خفیّ . ولوكانت هذه النّفس تنام لماكان الانسان اذا رأی فی النّوم شیئاً یعلم انّه فی النّوم ، بل لایفرق بینه وبین ماكان فی الیقظة .

و اذا بلغت هذه النّفس مبلغها فی الطّهارة رأت فی النّوم اعجاباً من الاحلام وخاطبتها الانفس الّتی قدفارقت الابدان وافاض علیها الباری من نوره و رحمته . فیلتذّ حینئذ لذّة دائمة تفوق كلّ لذّة یكون بالمطعم و المشرب والنّكاح والسّماع والنّظر والشّمّ واللّمس ؛ لانّ هذه لذّات حسّیّة دنسة یعقب الاذی ،و تلك لذّة روحانیّة ملكوتیّة عقلیّة یعقب الشرف الاعظم .

والشّقیّ والمغرور الجاهل من رضی لنفسه بلذّات الحسّ ،وكانت هی اكبر اغراضه و منتهی غایته . انّما نحن فی هذا العالم فی الجسر الّذی تجوز علیها السّیّارة ، لیس لنا مقام نطول . فامّا مقامنا و مستقرّنا العالم الاعلی الشّریف الّذی تنتقل الیه نفوسنا بعد الموت حیث تقرب من باریها وتقرب نوره ورحمته. فهذا قول افبیقورس الحكیم .

فصل دهم

واین قسم شقاوت همهٔ ناقصان وبازماندگان را ازکمالات وخیرات الهیه حاصل نباشد، بلكه آنان را بود كه به‌قوهٔ عقلیه ایشان را شوق به‌خیرات روحانی و سعادات نفسانی حاصل آمده باشد، و به كمالات كه ذوات ایشان را ممكن است رسیده باشند، ودانسته باشند كه نفوس ایشان را هست كه به‌نیل علوم حركت كنند، و ادراك همهٔ موجودات ازانجام

تاآغاز آنهارا حاصل آید، و از معلومات تصوریه و تصدیقیه به‌مجهولات حقیقیه و یقینیه‌گرایند، یا آنکه کمالات که در جبلت دارند از قوه به‌فعل آید و انسانی کامل و موجودی فاضل شود و جزوی بزرگی باشد عالم کبیر را. و این سعادت ازکمالات اولیهٔ ایشان نیست که بطبع حاصل آید بی‌حرکتی که از نفس به‌ظهور آمده بود، نه قوی و آلات جسمانی را هست؛ چه امثال این نوع کمالات از آن خارج است. و اگر آنکه ایشان را بود، بی‌حرکت متصور نیست، و چون آنان در حرکت اهمال نمایند و جانب نفس ملکی فروگذارند و به‌مطالب قوای حیوانی‌گرایند، این نوع شقاوت ایشان را لازم خواهد بود.

و اما آن نفوس که مانند لوحی ساده از صور و نقوش خالی باشند و ایشان را ازکمالات الهیه شعوری حاصل نیامده باشد و افهام واوهام ایشان به‌خیرات و سعادات باقیه نرسیده باشد، مثل ایشان چون هیولی است که به‌هیچ‌گونه از صور متصف نبود و بجز صورتهایی که وجود آن هیولی بدان تمام‌شود او را حاصل‌نباشد، از آن جهت که شوق‌به‌کمالات و التفات بدان نه‌امری است که به‌ذات ایشان اندر بود، بلکه خیری است که حادث و طاری‌گردد، ولامحاله در حدوث و طریان خویشتن موجبی و سببی جوید که به‌وسیلهٔ آن در جوهر نفس ناطقه منطبع ومنتقش گردد. و این معنی آنگاه صورت پذیرد که به‌حدود و براهین و ترتیب اشکال و فراگرفتن مجهولات از معلومات وطرق اکتساب وجدا نمودن افکار صحیحه از افکار عقیمه- که علم منطق متکفل بیان آن‌است-توصل جویدوافکار خود را برقوانین اوعرض کند وآنچه‌بدان درست‌آید بپذیرد وآنچه از آن خارج آمد قبول نکند. واگر این همه اسباب درست نشده باشد، نتواند که بدین شوق فایزگردد. و معلوم است که دانستن این مقدمات که به‌اکتساب و تحصیل اندر است به‌نظر و فکر صحیح راجع شود، وبدین رأی وعمل مستشعر نبود، چون از بدن بیرون رودبه‌شقاوت متأذی نگردد و الم را بدو گذری نباشد، و از این است که در شریعت‌ما

آمده که اکثرُ اَهلِ الجنّةِ البُلْه[۱].

و اما آن نفوس را که شعور به‌آنچه رفت حاصل آمده باشد و به کمالات خویشتن مستشعرگشته باشد و اکتساب این عقیده نمود، چون این بدن بگذارد و آن را نیل معقولات از انجام تا آغاز بدان وجه که گفته رفت نبود و علوم آنها را احاطهٔ به‌حقیقت موجودات حاصل نشده باشد، سرآنها را انفصال بالکلیه دست ندهد و بدین شقاوت ابدی گرفتار باشند، از آن سبب که کمالات و سعادات ایشان از جانب بدن وادوات و آلات جسمانی است و اکتساب و تحصیل و کردار وگفتار آنان به‌بدن اندر است، و چون بدن نماند ایشان را تعطیل ابدی حاصل آید. نعوذبالله من ذلک.

فصل یازدهم

بدان که این گروه را دو شعبه بود:

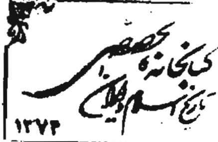
شعبهٔ نخستین آنان باشند که در کسب کمالات اهمال نمایند و در تحصیل خیرات آن جهان و سعادت جاودان فروگذاشت کنند وبه‌لذات الهیه متوجه نشوند، کاهلی وکسالت و بطلان را، نه‌عناد و جحود و ستیزه را.

و شعبهٔ دویمین آنان باشند که در عناد و انکار و تعصب کوشند و رأیهای عقیمه را بر رأیهای صحیحه اختیار کنند و حکم به‌بطلان‌معارف فلسفیه نمایند و سفسطه‌ها انگیزند و جدلها پیش آرند، به‌غلط افتادن مردمان را، و عقاید احداث و نوآموزان را تباه‌سازند. و چنین فرا نمایند که لذات ملکی حقیقتی ندارد، و اگر دارد ممکن الحصول نیست، و اگر ممکن‌الحصول هست حکما را نیست و به‌علمهای فلسفه تعلقی ندارد.

۱- در **سفینة البحار**، ۱۰۷/۲، آمده‌است: عن جعفر عن آبائه (علیهم السلام) ان النبی قال: دخلت الجنة فرأیتها اکثراهلها البُله. البُله: المتغافل عن‌الشر، العاقل‌فی الخیر والذین یصومون ثلثة ایام فی کل شهر.

و این گروه بدترین خلایق خدا و تباهترین خلق‌اند، و شقاوت و آلام و اذی که ایشان را بود عظیمترین اقسام شقاوات جاودانی است.

و در رسالهٔ پیشتر از این در معنی حکمت و اقسام آن و شرف آن و شناختن نفس ناطقه و اثبات وجود آن و فضیلت آدمی و کمال وخیر و سعادت و شقاوت و آنچه بدان متعلق است نوشته‌ایم، بدین گروه چنین اشاره رفته: ولٰکنّها بِسببِ تعلّقِها بِالبدنِ و اشْتِغالِها بِالامورِ المُضادّةِ لِلکمالِ اِذا تَمَکَّنَتْ مِن هیئةٍ ردیّة منافیةٍ لِکمالاتِها، فاِذا فارَقَتِ البدنَ فَرَغَتْ اِلیها ونالَتْ هذه الاِنفعالات الذّمیمة وَالْهیئات الرَّذیلة من هی مُضادّةٌ و منافیةٌ لِکمالاتِها وخیراتِها، فحصلَتْ لَها الآمٌ عظیمةٌ؛ لِجُحُودِها الکمالاتِ الحقیقیةَ فتَتأذّیٰ بِها اَذیً عظیماً؛ اِذ الالَمُ لَیسَ اِلّا اِدْراکُ المُنافی لِلکمالِ ونَیله. وکَما اِنّ اللّذّاتِ العقلیّةَ اَقْویٰ مِن اللّذات الحِسّیّة فکَذا الآلامُ العقلیّةُ اَشَدُّ مِنَ الآلامِ الحِسّیّةِ، وهِیَ «النّارُ المُوقَدَةُ الّتی تَطَّلِعُ عَلَی الاَفْئدَةِ».[1]



فصل دوازدهم

اما بیان آنکه چندی ازعلوم حاصل باید کرد، و اکتساب چندی از مجهولات نمود، و کی حصول این سعادات را امیدوار و متوقع بود، و چگونه ازحد شقاوت ـ که اندر مقابل این افتاده ـ تجاوز باید نمود بسیار مشکل و دشخوار است. و بجز مؤیدین به‌نفوس قدسیه را به‌حقیقت آن به‌طریق تعین و عیان راهی نیست. و از این است که امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب ـ صلوات‌الله علیه ـ فرمود: لوکشف الغطاء ما ازددت یقیناً. و فلاسفه را هرچند به‌نهایت کمال رسند از این حقیقت بر سبیل تحقیق خبری نه، چنانکه شیخ الرئیس ابوعلی‌الحسین، در فصل آخر مقالهٔ نهم از الهیات شفا، بدین تصریح نموده. و مَن اَرادَ فَلْیَرْجِعْ اِلیهِ.

۱- هُمَزة ۶/۱۰۴ و ۷ نارُاللهِ الموقَدَةُ الّتی تَطَّلِعُ عَلَی الاَفْئدَةِ.

و نه آنستی که آنچه فلاسفه در این باب گفته‌اند تواند بود، که نه چنان باشدو به‌خطا مقرون بود، بلکه چون پیغمبران و امامان را که مؤیدند به‌نفوس قدسیه، هنگامی که به‌بدن اندرند خلع بدن و اتصال به‌لوح محفوظ میسراست، حقیقت این‌نوع سعادت ایشان را بالفعل‌حاصل خواهد بود. و چون حکما را نه‌این حالت محصل است، به‌دلیل وبرهان بدان توصل جویند. و دلیل به‌جای مشاهده، وبرهان به‌موقع عیان‌نباشد.

پس گوییم که سعادت تمام در آن است که نفس انسانی بحقیقت و یقین تصور کند مبادی مفارقه را و تصدیق کند به‌انیت آن از طریقهٔ برهان، و اسباب و علل را که واقع است در حرکات کلیهٔ آسمانی و عنصری بشناسد، و صورت همهٔ موجودات را دریابد، و بداند که مبدأ وجود از کجاست و معاد او به کجاست، و تصدیق کند بدانکه نظام موجودات چسان است وترتیب آن برچه منوال‌است، و آن را که‌درترتیب داخل است بالذات بشناسد از مبدأالمبادی- جل جلاله-گرفته تا عقل اول، و از عقل اول تا آخر عقول که ابتدای نفوس سماویهٔ ناطقه از آنجاست، و از نفس که به‌فلک نخستین اندر است تانفس که به‌فلک زیرین متعلق است که ابتدای وجود صور از آنجاست، و از صورت‌فلک بالاگرفته تا به‌صورت عناصر که شریک است علت وجود هیولی را، و از هیولای آسمان اول‌گرفته تا به هیولی که در همهٔ عناصر مشترک و قابل است این صور بیکران را. واینجا مرتبه بدو به‌انجام آید. وهمچنین‌مرتبهٔ عود را بداند که آن عودی است بکمال پس از نزول از آن، از جسم آسمان بالا تا زمین که آرامگاه جانوران است، و از آنجا پایه پایه بالا می‌رفته باشد تا صور معدنیه و نباتیه و حیوانیه را بشناسد، و به‌آخرین مراتب کمال که آن نفوس انسانی است برسد، تا آنکه او را مرتبهٔ کمال این‌نوع که آن عقل مستفاد است حاصل‌گردد و به‌طریق انفعال و قبول بر صور همهٔ موجودات مطلع شود، چونانکه عقول را به‌طریق فعل برآن اطلاع حاصل است. پس به‌معراج کمال برسد بعد از آنکه به‌حضیض

نقصان رسیده بود، و خداوند را به‌جلال قدر بشناسد و بداند که ایزد- جل جلاله- از چه سبب واحد است و به‌چه وجه حق است، و علم او چگونه به‌چیزهای مختلف احاطه کند به حیثیتی که او را تغیر و تبدل و تعدد و کثرت هیچ‌گونه عارض نشود، و وجود اول موجودات از او چرا باشد، و به‌چه سبب چندین شرور در قضای او در آید، و شرور را چه‌نهج تعقل کند ، و موجودات بر ترتیب مذکور چرا باشد ، و چسان از او بازگردند، ونظام آدمیان به‌چه باشد، وسعادت وشقاوت چون ایشان را حاصل شود، و از کجا آیند و به کجا روند، و سعادت چه بود، و شقاوت چه‌باشد، ومبادی اینهابه‌چه‌پدید آید، وپیامبری و امامت کدام است، و عصمتی که ایشان را ناچار است چیست، و چیست معنی آنکه پیامبران و امامان به‌نفوس قدسیه مؤیدند، و معجزات و کرامات چه‌بود، چگونه گفتار خداوند- جل جلاله- بشنوند و فرشتگان را که محض نور الهی‌اند ببینند.

پس هر آن‌کس که به‌دانستن این حقایق و متعلقات آن- که حکمت متضمن بیان آن است- بر وجهی[1] که مخصوص‌گردد در این جهان به‌انواع سعادات و در آن جهان‌به‌اقسام لذات، فایز شود، و نام عقل بحقیقت براو اطلاق رود.

یکی از اجلهٔ حکما و اکابر ایشان[2] گوید که اصحاب این پیشه درعالم کل به‌منزلهٔ ملایکه‌اند که محض خیر رااند، و در عالم‌جسمانی به‌منزلهٔ ماه و آفتاب‌اند که انتظام عالم جسمانی بدیشان است، و در عالم سفلی انسان حقیقی ایشان‌اند که ریاست کل حیوانات ایشان‌راست، و در تدبیر معاملات بدن به‌منزلهٔ زرو سیم‌اند که بی‌وجود ایشان عدل در معاملات صورت نبندد، و ملوك بالطبع ایشان‌اند که از پادشاهی به مردن معزول نگردند، و نفس کل و عقل کل‌اند که نظام عالم برایشان است، و شریعت دوای کل است.

۱- فی‌الاصل : بروجه . ۲- ه : وهوالسید الالهی الامیر ابوالقاسم الاسترآبادی.

فصل سیزدهم

چون این سعادت حقیقی، که خیری است ثابت نه متغیر و فاسد، متحقق نشود تا اصلاح جزء عملی کرده نشود، تا بعداز آنکه آن سعادت تام حاصل آمده باشد بعداز انحلال بدن بدان لذات که بدان اشاره رفت برسد، باید که به‌اصلاح جزء عملی‌اشاره تقدیم یابد تا این معانی درست گردد.

پس گوییم که خُلق ملکه بود نفس را مقتضی سهولت صدور[۱] فعلی دون احتیاج به فکری . و در دفاتر اخلاق درست شده که در تقدیم بر افعال، توسط را رعایت باید کرد تا ملکهٔ توسط حاصل آید. و ملکهٔ توسط قوهٔ ناطقه و قوهٔ حیوانیه را بود. اما قوهٔ حیوانی را آنگاه بود که هیئت انفعال و قوت قبول و اذعان در او بفعل حاصل شده بود.و قوت نطقی را آنگاه بود که در او هیئت استعلا و فعل حاصل گردد. و چنین ملکهٔ افراط وتفریط قوت ناطقه و قوت حیوانی را حاصل گردد، وآنگاه انتکاس[۲] مطلق به‌فعل آید و آمر مأمور شود ، و مالك مملوك، و قوهٔ افراط و تفریط از حیز قوهٔ حیوانی برانگیخته شود. و چون این قوه بر قوهٔ ناطقه غالب گردد و او را ملکهٔ استعلا حاصل آید، هر آینه بر این نفس شریفه هیئت اذعان وقبول طاری خواهد شد، واثر انفعال از قوای‌حیوانی در جبلت اوراسخ و ثابت‌گردید، و به‌واسطهٔ این هیئت اذعانی و اثر انفعالی، او را رابطهٔ بدنی مستحکم گردد و علاقهٔ تعلق مضبوط شود،و رجوع او در کردار و افعال به‌بدن باشد، و در مطالب از او استعانت طلبد.

و چون نفس را ملکهٔ توسط حاصل آمده بود، از هیئتهای‌انعقادیه تنزه جوید و از آثار انفعالیه پرهیز کند و از قوای حیوانی منفعل نشود و از قاذورات بدنی پاك گردد و هیئت استعلا او را حاصل آید.

۱ـ فی‌الاصل : سهولت صدوری فعلی درونی. ۲ـ انتکاس ، واژگون شدن.

و این امور جوهر نفس را مخالف و مضاد نبود، و به‌سبب بدن و آنچه از آن منبعث شود بدان میل نکند و توصل نجوید، بلکه فعل‌او بر نهج صواب بود، و نیک دارد که سلطان عادل را مسخر سلطان بطن و فرج کند، و سعادت او را زوال و انتقال نباشد، و از انتکاس و انحطاط ایمن شود، و هیچ آفتی او را از سعادت خویشتن منتظر نگرداند.

پس گوییم که چون تنی که به‌ماده اندر است و مرکوب است جان را، جان را از شوق به‌نیل معقولات روحانیه باز دارد، و از طلب کردن او کمالات الهیه را. و به‌لذات آن توصل جستن و از الم فقدان آن متأذی شدن مانع آید، نه برای آنکه جان به‌تن اندر است و انیت او به‌بدن درست شده، چه جان در تن منطبع و منتقش نیست، بلکه برای علاقهٔ مهربانی که میان جان و تن است و آن آن است به‌جبلت خودبه تدبیر بدن و انتظام احوال و آثار او راغب و مایل است. و آن ملکه که جان را حاصل آید و عوارض که بر او طاری‌گردد به‌سبب بدن درست می‌شود. چون از تدبیر و انتظام بدن فارغ‌گردد و به‌جهت مخالطه و آمیزش بدان او را ملکه حاصل آمده بود که در افعال و اعمال مشابه گرداند بدن را به‌ذات خویشتن، به عالم ملکوت میل نماید و به‌شوقی که در جبلت دارد به کمالات و خیرات الهیه متوجه‌گردد. و هرگز بدان نتوان رسیدن و آن را در نتواند یافتن، چه آنچه از هیئات و اشکال بدنی در او متمکن شده او را از اتصال حقیقی باز دارد و از مشاهدهٔ کمالاتش محجوب‌گرداند و از انصراف به‌مقام که دارد مانع آید و نگذارد که‌به عالم‌الهی متصل‌گردد، و او را الم عظیم و اذیت کامل که بدان اشارت رفت حاصل آید و حرکاتش نامنتظم و مشوش شود. و این هیئت که او را از آمیزش و مخالطهٔ تن حاصل آمده بود مخالف و مضاد باشد جوهرش را، و چون به‌بدن اندر آمیخته باشد او را اذیت و شقاوت محسوس نگردد وچون ازبدن مفارقت کرده باشد، به‌سبب این مخالفت ومضادت، او راالم و اذیت عظیم حاصل آید، وچنان باشد که مرگ را به آرزو طلبد ونیابد.

پس فلاسفه گفته‌اند که این الم و اذیت نفوس را به‌وسیلهٔ ذات و لوازمی که به‌ذات اندر است نیوفتاده، بلکه به‌سبب امری که عارض او شده لازم آمده. و وجود این‌گونه عوارض دایمی نباشد و همیشه باقی نماند و بریک حال ثابت نبود. و چون افعال وآثاری را که این هیئت ذمیمه به‌میانجی تکرر آن لازم شده‌است ترک کند، لازم بود که این هیئت زایل و فاسد شود. پس عقوبت این نوع نفوس نیز همیشه و مخلد نباشد بلکه اندك اندك از آن منفسخ می‌شود، تا آنکه نفس از این نوازع پاك گردد و به‌سعادت که بدان مخصوص است و برای آن آفریده شده برسد.

واما نفوس ابلهانی که ایشان را شوق به‌دانستن معارف و خیرات خود نبود و ملکات و هیئات ردیه را تحصیل نکرده باشد چون از بدن مفارقت کند ، ساکن و مطمئن گردند و در سعت رحمت خداوند جل جلاله مقام گرفت و بدان مقام فرود آمد، و نیل چندی از لذات و راحات حاصل کرد و به‌سرور و غبطت وافرفایز شد.

و اما آن نفوسی که به هیئت بدنی پای بسته باشد و به شوق خویشتن به‌لذات بدنی مشتاق و خواهنده بود و منکر وجاحد و متعصب و مجادل باشد ، چون بدان جهان رود و از استعمال آلات حیوانی دور گردد، او را المی عظیم و عذابی سخت طاری گردد و به‌لذات حقیقیه مستشعر نشود وآنچه بدان مشتاق است درنیابد، چه این نفوس را کردار و اعمال و نیل لذات و خیرات به‌وجود بدن باشد، و چون بدن باطل شود امثال این قسم لذات از او برخیزد و او را هیچ‌گونه معارف نبود، نه از جهت حس و نه از جهت عقل، چه نفس برای اکتساب هیئات بدنی از کار خویشتن عاجز و قاصر آید و بدن به‌سبب آنکه باطل شده به‌چیزی توصل نجوید.

فصل چهاردهم

محال‌نبود که از این‌نفوس آنچه زکی وپاک‌باشد وازلذات وآلام جسمانی پیروی افتاده بود و نحوی از اعتقاد او را حاصل باشد- مانند عقایدی که عوام راست- و تصور آن در نفس ایشان راسخ شده باشد، چون از بدن مفارقت کنند از این نوع سعادت و شقاوت بالکلیه دور باشد چه سعادت از نیل کمال، و شقاوت از انکار کمال و عدم استشعار بدان منبعث شود. و چون کمال نبود، چه سعادت متوقع تواند؟ و چون عدم کمال نبود، از چه شقاوت خائف و ترسان تواندگشت؟ و چون او را این نوع سعادت و شقاوت حاصل نیامده بودو همهٔ هیئات نفسانی اوبه‌جانب اسفل متوجه بود و به‌اجسام اندر بند باشد، تواند بود که این نفوس‌به اجسام زبرین که سماوات است پیوندد و آن را موضوع افعال وکردار خویش‌گرداند، چه در سماویات مزاحم و مانعی از این نیست و آنها را شایستگی این حاصل است. پس او را جمیع آنچه از احوال آخرت‌متصور شده باشد حاصل آید و جسمی از این اجسام را موضوع تخیل خویشتن گرداند و از آن مشاهدهٔ آنچه در دنیا استماع نموده‌بود او را حاصل آید، از احوال قبر و پرسش منکر و نکیر، و لذات و خیرات بدنی را مشاهده نماید . و چنین از آنچه از این نفوس مهمل و ردی باشد او را مشاهدهٔ عقاب و عذاب قبر و بیم منکر و نکیر ظاهر شود و به‌نحوی که اورامتصور و متعقل شده بدان برسد. و این لذت و الم که از مشاهدهٔ این صدور خیالیه منبعث می‌شود افزونتر و عظیمتر است از لذات و آلام بدنی. و این معنی از آنچه‌گذشت سخت روشن است. و از این سبب است که‌گاهی در خواب لذتی والمی حاصل آید که از آن افزونتر وعظیمتر نباشد، وثبات و استقرار این نوع راحت و الم از آنچه در منام حاصل آید بیشتر است، قلت عوایق و تجرد نفس و صفای قابل را، از آنکه نفس را در این‌حالت

به چیزی[1] اشتغال نباشد و بدانچه مشغول است نازعی او را از آن باز ندارد.

و در علوم فلسفیه ببرهان درست شده که آنچه در خواب وبیداری دیده می‌شود و محسوس می‌گردد صورتی است که به‌نفس اندر منطبع و منتقش باشد. و در بیداری این صور از خارج حاصل آید و به‌طرف نفس مرتفع شود تا به‌نفس برسد و در او مرتسم گردد، آنگاه نفس را ادراك آن حاصل آید، و لذت و الم مستتبع باشد آن را، و در خواب صور را ازباطن به‌جانب نفس حرکت باشد تا به‌نفس برسد و در لوح او مرتسم شود. پس نفس به‌میانجی آن لذت و الم طاری و لاحق گردد، و بالحقیقه آنچه لذت و الم بخشد آن صور عقلی باشند که به‌خیال و نفس اندرند، نه‌آنچه وجود آن به‌خارج درست شده باشد. پس آنچه بالذات الم و لذت رالازم دارد آن صوری است که به‌نفس اندر است، نه به‌خارج متعلق است، و آنچه از خارج منبعث می‌شود بالعرض لذت و الم را لازم باشد نه‌بالذات.

و ابویعقوب هم دراین رساله[2] از افلاطون الهی چنین نقل کند که افلاطون را عقیده آن است که مقام ومسکن نفوس زبر همهٔ آسمانهاست، ونه هرنفسی که ازبدن بیرون رود همان ساعت بدان مقام‌آید، بلکه آنچه از آن نفوس به‌دنس چیزهای حسی منغمس وآغشته بود به‌آسمان ماه رود و آنجا مدتی مقیم باشد و خود را از حرکت بدنی پاك سازد ، پس به‌آسمان عطارد رود و آنجا مدتی از زمان اقامت کند و پارهٔ دیگر را از علایق جسمانی ترك کند ، و همچنین در افلاك می‌رود و در هر آسمانی چندی می‌ماند و ذات خودرا طهارت می‌دهد تا به‌آسمان زبرین برسد و ادناس حسیه را تمام بگذارد و به‌مقام خود سرانجام قرارگیرد و به‌بقای ابدی برسد، پس چیزی براو پوشیده نماند. تااینجاست سخن او.

و اما نفوس مقدسه را این احوال نباشد و ایشان را به‌امثال این امور اتصال نبود و به‌ذات خویشتن مسرور باشند و به‌لذات حقیقیه‌برسند

۱- فی‌الاصل : به خیری. ۲- رسالهٔ نفس .

و از مخالطت امور محسوسه تبرا جویند و به‌نور خداوند همهٔ چیزها را بشناسند. و بسا باشد که خداوند- جل جلاله- سیاست چیزی از جهان را بدیشان تفویض کند و تدبیر آن بدیشان فرماید. و اگر بعضی ایشان را اثری فاسدی حاصل آمده باشد- خواه به‌عقیده اندر بود و خواه به‌خلقی- چندی از درجهٔ علیین باز ماند تا آن زایل شود، آنگاه به‌مقام خویشتن برسد و میانهٔ او و معبود او حجاب برخیزد. این است احوال معاد نفس بدان وجه که فکر ما بدان رسید.

فصل پانزدهم

گروهی را چنین گمان افتاده که چون نفس از جسد مفارقت کند واورا تعلق به‌هیچ چیز از معشوقات زمینی نباشد و قاعدهٔ بد نداشته باشد، بیک طرفة‌العین بدانجا نرسد، و اگر او را معشوقه این جسد باشدولذتهای محسوس، هرگز بدینجا نرسد؛ و عالم علوی او را بر نگیرد و ملائکه او راگذار ندهند، بل در زیر آسمان ماه بماند و در این اجساد دنیا سیاحت می کند و از جسمی به‌جسمی می‌پیوندد و حالتهای متضاد می‌بیند و از کون به‌فساد می‌شود و از فساد به کون. و این گروه را **تناسخی** گویند.

و حکیم اول ارسطو طالیس که استاد فلاسفه است تناسخ را به دلایل عقلیه‌باطل نموده، واین رساله احتمال ذکر آن ندارد. و به‌طریق اجمال بباید دانست که بر وجود تناسخ هیچ‌گونه برهانی نیست که ما را لازم باشد که تصدیق کنیم بدان از جهت قیاس و برهان. و انیت آن برسبیل احتمال عقل است، و پیامبر ما - صلی الله علیه وآله و سلم- ما را به‌بطلان آن خبر داده. و در این هنگام ناچار است که تصدیق به‌بطلان آن از تصدیق خبر مخبران صادق ما را حاصل آید. و آنکه در این باب جدل کند منازعت و تعصب را خواهد بود.

و ما این رساله را بر سخن حکیم اول ختم کنیم وگوییم که‌ارسطو طالیس فرماید که هر آنکه نفس خود را مهمل گذارد و به‌سوی شهوات

حقیرهٔ دنیاوی گراید و به‌طبیعت بهایم و دیدان غبطت جوید و نفس الهیه را فراخور آن‌قدرتی که او را هست پاك نسازد واز قاذورات بدنی اجتناب نکند و نفس خود را طهارت ندهد، رحم واجب وگریه و نوحه لازم بود. و تعظیم آنکه از امثال این امور دوری نماید مناسب و در خور باشد[1]. و کل میسر لما خلق والحمدلله رب‌العالمین.

۱ ـ فی‌الاصل : باشند .

شرح ابیات سبعهٔ خواجهٔ طوسی
در اقسام و مراتب موجودات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله وحده والصلوة علی رسوله وآله الطاهرین.

وبعد، این چند کلمه‌ای است در شرح ابیات سبعه که حکیم کامل و استاد فاضل نصیرالدین محمد طوسی در شرح اقسام موجودات نظم فرموده ، امید که به‌نظر اصحاب حکمت برسد و به درجهٔ قبول واصل گردد و الله الموفق.

البیت الاول

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل

یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود

التفسیر

معنی **موجود** همه کس رامعلوم است[1] واندرخاطرهامفهوم،اومرتسم بی مقدمهٔ شیء دیگر ، و آن را حد نتوان کرد، و به‌چیزی دیگر شناخت که از موجود شناخته‌تر باشد، مگر آنکه دورپدید آید. چنانکه‌گویند که موجود آن است که فاعل ومنفعل تواند بود. و فاعل را بدان‌حد کرده‌اند که «موجودی است که اندر موجود دیگر تأثیر کند». و منفعل را بدان که «ازموجود دیگری‌پذیرای وجودشود». پس مراین هردو را به‌موجود حد توان کرد. و چون موجود را بدان دو حد کنند دور لازم آید ، و از این روی همهٔ مردم حقیقت را بشناسند بی‌مقدمهٔ معرفت حقیقی دیگر. و

۱- فی‌الاصل : معنی موجود را همه کس معلوم است .

خواجه ابوعلی سینا در کتاب **شفا** گوید : وَاَنَا اِلیٰ هذهِ الغایةِ لَمْ یَتَّضِحْ لی‌ذلِکَ اِلاّ بِقیاسٍ لاغَیرْ . وهمچنین جزاین، موجود را به هرچه حد کرده آید دور لازم شود.

و معنی **قسمت** آن‌بود که مفهوم کلی را به‌امورمختلفه مقیدسازند، تا از هر قیدی فردی حاصل آید که قسم آن مفهوم کلی بود.

و **عقل** را باشتراك چند معنی است ، چنانچه خواجه ابونصر، که حکیم دوم[1] است ، اندر **رسالهٔ عقل** بدان اشاره فرمود. و مراداندراینجا عقل نظری است[2] ، که نفس‌مردم از مبادی عالیه منفعل‌گردد، وبدان، صور موجودات اندر لوح خاطر او صورت پذیرد ، **فلامحاله** آن قوتی بود از قوای نفس مردم.

وچون این معانی تمهید یافت‌گوییم که هرآنچه موجود است به به حسب عقل و تجویز او،اگر چنان است که هرگاه اعتبار او نمایند از جهت ذات و حقیقت، وجود و هستی او را لازم باشد و نیستی براو ناروا، این چنین موجود را **واجب‌الوجود بذاته** خوانند . و اگر چنان باشد که چون آن را از جهت ذات اعتبار کنند ، هستی و نیستی بر او روا باشد و هیچکدام لازم نبود ، آن را **ممکن‌الوجود** نامند . و از این لازم آید که واجب‌الوجود را علت نبود ، و ممکن‌الوجود اندر وجود و عدم به‌علت حاجتمند باشد و بخود نه موجود بود. و اگر نه، واجب‌الوجود باشد ونه معدوم، و اگر نه، مستحیل‌الوجود باشد نه ممکن‌الوجود.

و هرچه واجب‌الوجود بود، متغیر نشود و از عدم به وجود و از

۱- منظور حکیم ابونصر فارابی معلم دوم است . ۲- م ض وممکن است مراد ازعقل، عقل عاشر باشد که به اصطلاح حکما آن را عقل فعال گویند ؛ یعنی موجود منقسم به دو قسم است در واقع ونفس الامر . وممکن است هر دو مراد باشد ؛ یعنی که موجود منقسم به دوقسم‌ست در واقع ؛ زیرا که عقل هر عاقلی حاکم است به این حصر .

وجود به عدم نرود . چه آنچه مقتضای ذات بود، از ذات مفارقت ننماید. و اکثر آنچه مارا محسوس است متغیر است‌نه ثابت، فلا محاله هیچیک از اینهاواجب‌الوجود نباشد، بلکه وجود، ایشان‌را ممکن بود. وهرممکنی به علت موجود شود. و همهٔ ممکنات همین حکم رادارد، خواه آنکه متناهی باشد و خواه آنکه نه‌متناهی باشد. و آنچه‌از همهٔ ممکنات‌خارج افتد و علت وجود آنها شود، جز واجب نباشد. پس چون وجود ممکن درست آمد، وجود واجب نیز درست آمده بود.

البیت الثانی

ممکن دو قسم گشت یقین: جوهر و عرض
جوهر به پنج قسم شد ای ناظم‌عقود

التفسیر

یقین علمی‌بود که باواقع برابر باشد و ثابت وجازم بود، چنانکه‌به تشکیک اهل شغب و جدل زایل نگردد.

پس‌گوییم که هر چه **ممکن** بود اگر نه به **موضوع** قایم بوده باشد آن را **جوهر** خوانند، واگر هستی او به **موضوع** درست و راست شود آن را **عرض** نامند. **وموضوع° محلی** بود که به **حال** محتاج نباشد، چون جسم که به‌کرسی اندر هستی خود احتیاج ندارد وکرسی را بی او وجود روا نبود. و از این لازم آید که اگر چیزی به محلی اندر بود که آن محل اندر وجود بدان حال° احتیاج‌داشته باشد، آن نه‌عرض باشد، بلکه به‌جوهرنه‌سزاوار و اندر خور باشد.

البیت الثالث

جسم و دو اصل او که هیولی و صورتند
پس‌نفس و عقل، وین همه‌را یادگیر زود

التفسیر

اندر آن بیت اشاره بدان رفت که **جوهر** بر پنج نوع است برسبیل اجمال، و اندر این بیت آن را تفصیل داد:

و **جسم** جوهری است که در او سطبری و درازی و پهنی فرض توان کرد، و وجود او را به برهان بیان نشاید نمودن، چه برهان از اولیات فراهم آید که اوایل آن، محسوسات جسمانی است.

و **هیولی** جوهری است که جسم بدان بقوه باشد.

و **صورت** جوهری است که جسم بدو از سر حد قوه به‌فعل گراید.

و این هر دوان اصل جسم‌اند که جسم از آنها فراهم آمده.

وگروهی را گمان آن است که اصل جسم جوهری است که هیچ گونه پذیرای قسمت نباشند، نه از روی حس و نه از راه وهم. و حکیم بزرگ[1] این رأی را به‌چند برهان باز پس زده، وما به‌یکی از آنها اشارتی کنیم وگوییم که چون خطی را فرض کنند که از اجزای فرد مرکب باشد، چون آن را تنصیف نمایند لازم آید که آن جزء میانین به‌دونیم شود، یا آنکه خط را به دو نیمه نتوان کرد. و به‌اقلیدس این معنی‌مبرهن شده و کسی آن را انکار نیارد کردن. و چون این رأی باطل شد ودانسته آمد که جسم به‌ذات خود نه متصل است و نه منفصل، و قابل است مراتصال[2] را، ونشاید که اتصال قابل‌انفصال باشد، چه، باید که قابل با مقبول جمع آید، و اتصال و انفصال جمع نیارد شد.

پس بذات،گوهر جسم چیز دیگری بود که قابل باشد مراتصال‌را و مر انفصال را که آن‌را **هیولی**[1] نامند، وجسم بدان بقوه باشد و به‌صورت بفعل آید. و جسم از هر دوان مرکب و مؤلف.

۱ـ گویا فارابی باشد.　　۲ـ ل : و اتصال .

اما عقل جوهری است که به‌ذات و کردار خویش از آمیزش ماده منزه است و حکیم بزرگ را [برهان] بر وجود او بسیار است و یکی ازآن جمله به‌دو مقدمه صورت‌گیرد:

مقدمهٔ اول آنکه هرگاه علت واحد باشد و اندر او **تعدّد و تکثّر** نبود، لازم بود که معلول نیز منحصر باشد اندر یکی. اگر علت واحدبود ومعلول متعدد، علت را به‌هر کدام از آنها نسبتی‌بودخاص که به‌دیگری نبود. و مبدأ این دو نسبت اگر به‌ذات اندر بود لازم آید که ذات‌علت نه واحد باشد، و اگر نه به‌ذات اندر بود، این سخن باز پس رود تا آنکه تسلسل لازم‌آید وبع‌ذلک وجود هیچکدام ازآن دومعلولْ متعین‌نباشد.

مقدمهٔ دوم آنکه واجب‌الوجود واحداست به‌ذات خود، ونه‌مرکب است‌ازجنس وفصل اندرعقل، ونه‌ازاجزای مقداری، ونه ازمعانی وهمانی. و دلیل براین آن است که هرچه مرکب است، به هر نحو که تصور کرده آید، هرآینه ذات او اندر وجود و قوام به‌اجزا اندر بند باشد، پس بدان اجزا واجب بود نه به‌ذات خود.

وچون این مقررشدگوییم که معلول نخستین خداوند۔جل جلاله۔ را روا نبود که متعدد باشد، و از این لازم آید که آن نه **جسم** باشد که از ماده وصورت مولف است، و نه **صورت** که اندرتقوم به‌ماده محتاج‌است ونه **مادّه** که اندر وجود به‌صورت متعلق است، و نه **نَفْس** که وجود او از پس جسم‌است. وهرچه چونین بود آن را **عقل** گویند. و اولِ مخلوقات ایزد۔جل جلاله۔اوست چنانچه پیغمبر۔صلی‌الله علیه۔ فرمود: اَوَّلُ ماخَلَقَ اللهُ العَقلَ[1]

اما نفسْ جوهری است که به‌خودی خوداز ماده و آمیزش آن معری‌است، وبفعلْ بدان محتاج، ازآنکه نشاید که ذات مردم عرض‌بود،

۱ـ بحار الانوار، ۱/۳۳ .

که عرض آن است که مقبول و محمول چیزی دیگر باشد، و نفس مردم قابل و حامل مدرکات است که صورتی از او نرود و دیگری اندر آید، و این منافی معنی عرض است. و چون نفس مردم معنی بسیط را می‌داند و صورتش اندر او مرتسم می‌گردد، نشاید که حقیقت مردم مرکب بود تا لازم آید آن معنی واحد مرکب باشد که از انقسام حال منقسم‌می‌شود و از این لازم آید که ذات مردم مجرد باشد نه مادی، و بفعل بدان حاجتمند است، چه احساس به‌حواس می‌کند و تحریک به‌عضلات و اعصاب.

البیت الرابع و الخامس

نه‌گشت باز جنس عرض ،این دقیقه را
اندر خیال نظم به‌من عقل می‌نمود
کمست‌و کیف واین ومتی‌و مضاف و وضع
پس فعل و انفعال دگر ملک‌ای ودود

التفسیر

اقسام عرض بر نه‌گونه است:

اول کم و کم آن بود که به‌ذات خود پذیرای قسمت باشد، چون خط وسطح ومقدار جسم جوهری که آن را **جسم تعلیمی** خوانند، و زمان که‌مقدارگردش سپهر اعظم‌است، وعدد که ازجملهٔ وَحَدات مرکب‌است. و وجود همهٔ این‌اقسام روشن است، مگر وجود جسم تعلیمی و زمان.

امّا وجود جسم تعلیمی آن راست که چون پارچهٔ مومی را گرد سازند، پس‌سه‌گوشه وچهارگوشه کنند، فلامحاله حقیقت جسمیه وجوهریهٔ آن- که به صورت مومی متعلق است- بنماند ومقدار جسمی و کمیت آن و زایل و غیر ثابت باشد.

امّا وجود زمان آن راست که هر چه پاره‌ای از آن برود و پاره‌ای دیگر بیاید، و از آن چیزی کم باشد و چیزی دیگر افزون، و به‌ماضی و مستقبل و حال منقسم گردد، او را از وجود چاره نبود.

دوم کیف و کیف عرضی بود که به‌ذات خویش اقتضای قسمت و نسبت ننماید، چون سیاهی که قابض بصر است، وسپیدی که مفرق آن است، وطبع تندرستان درمزاج تنومندان بودن، و همچنین از این مقوله باشد گرمی که جمع کند مشاکلات را و تفریق کند مختلفات را، و سردی که به‌ضد این باشد، و تری که مقتضی باشد سهولت تشکل را، و خشکی که به‌ضد این باشد، و روانی که بدان اشیاء سیلان کنند، و بستگی که به‌ضد این بود، وگرانی که بدان جسم به‌مرکز عالم برسد، و سبکی که خواهد که جسم به‌زبر آسمان ماه برساند، ومیل که سبب اول حرکت بود، و همچنین روشنی و تاریکی و آوازها و مزه‌ها و بویها. و از این مقوله بود علوم تصوری و تصدیقی، خواه آنکه یقینی بود و خواه آنکه نبود، و قدرت و توانایی و الم و لذت و اراده و کراهت و بیماری و تندرستی واستقامت و انحنا و تقعیر و تشکیل و جفتی و طاقی.

سیم این بود و این بودن جسم است اندر مکان، و نسبت اوست بدان، چون بودن مردم اندر خانه.

چهارم متی ومتی بودن اشیاء است اندر زمان، چون بودن نوح اندر طوفان. و متی همیشه سیّلان کند، واین دوگونه بود: **سیّال** که متحرک را اندر حرکت بود، و **غیر سیّال** که جسم ساکن را باشد. و تقدم مکانی و زمانی از اینجا خیزد.

پنجم مضاف ومضاف عرَضی است که اقتضا کند نسبت را به‌چیزی دیگر به‌ذات خود. وآن را تعقل نتوان کرد مگرآنکه آن دیگری را تعقل

کنند، چون پدری وپسری، که پدری را بی‌پسری، و پسری را بی‌پدری تعقل نتوان کرد.

ششم وضع و وضع هیئتی است که عارض می‌شود مرجسم را چون اجزای او با یکدیگر قیاس کرده آید، یا باغیر از آنچه بدان محیط شده باشد یا محاط ، چنانچه مردم را افتد در برخاستن و نشستن ، و سپهر را اندرگردیدن و برآمدن و فرو شدن.

هفتم فعل وفعل تأثیر است اندر غیر خود بر اتصال قار، چنانچه تش راست اندر وقت گرم کردن آب.

هشتم انفعال وانفعال قبول تأثیر است از غیر خود براتصال غیر قار، چنانچه آب راست در هنگام پذیرفتن گرمی آتش .

نهم ملک وملک نسبیت است مراشیاء را به‌هیئتی که از نسبت آنهامـلاصقات حاصل آید، چون نسبت مردم به‌جامه که اندر بردارد[۱].

البیت السادس

اجناس کائنات مقولات عشر دان

ده‌گشت کم از این نه‌برین دیگری فزود

التفسیر

مقولات عَشْرْ اجناس همهٔ مخلوقات‌است، وموجودی از آن بیرون نیست استقراء تام را ، و هریک را مفهومی است جزآنکه دیگری راست.

۱ـ م ض : شیخ ابوعلی در بعضی تصانیف خود تحقیق نموده که اگر مقولهٔ ملک را این معنی باشد ، پس داخل خواهد بود درتحت مقولهٔ وضع . و حضرت خواجه نصیر محقق طوسی ـ قدس سره‌القدوسی ـ در **منطق تجرید** ، دو معنی ملک را گفته : یکی آنکه‌مشهوراست و شارح نیز در این کتاب ذکر نموده ، و یکی دیگر تملک است ، یعنی مالک چیزی شدن . واینکه بعضی از علما این مقوله را «مقولهٔ لَه» و«جده» نامیده نیز مؤید این معنی ثانی‌است. و بعضی توهم کرده‌اند که اگر مقوله ملک به‌معنی تملک باشد . داخل درمقولهٔ کیف خواهد بود، واین خطایی است که بطلان‌آن غیر مخفی است.

وقول عَرَض برهمه، قولی است عَرَضی نه ذاتی، چه اثبات عَرَضیّت آنها به برهان شود، وهمه را توان شناخت بی‌آنکه مفهوم عَرَض شناخته آمده باشد. پس عرض به‌ذات ایشان داخل نبود. و اقسام جوهر را بحقیقت نتوان شناخت تامعنی جوهر شناخته نبود. و این مقولات هر کدام جنسی است ازاجناس عالیه، و به‌زیر چیزی اندر نیستند مگر به‌عرض، از اینکه جز وجود و وحدت و شیء را به‌یک معنی شامل نیست، و ماحقایق همه را بشناسیم، و اگرچه وجود و وحدت و شیء و آنچه بدان ماند نشناخته باشیم' واین خاصیت ذات و ذاتی باشد، چه نوع را بی‌جنس نتوان دانست.

البیت السابع

پس واجب‌الوجود کزین ده منزهست
کو بودنش از آن که‌ازینها یکی نبود

التفسیر

دانسته آمد که همهٔ مقولات داخل‌اند درتحت **ممکن**، پس نشاید که **واجب الوجود** ـ جل جلاله ـ بدان متصف گردد، واوست ایزد پاك ـ جل جلاله ـ علت همهٔ ممکنات، چه ممکن را از واجب اندر وجود چاره‌نیست، چنانکه ممکن را نیز از ترکیب گزیری نیست، که هریک ذاتی است که بدان به‌قوت است، و وجودی که بدان به‌فعل آمده. و واجب به‌ذات‌خود موجوداست نه به‌ارتباط به‌چیزی دیگر. ووجود او ازذاتش جدانیست. واز این نیزلازم آید که واجب ازآنکه یکی ازمقولات بر اومحمول شود منزه باشد.

گروهی از محدثان ببرهان دانستند که عقل و نفس، و سیاهی و سپیدی، و ماده و صورت ، **بسیط اند** . و **بسیط** آن است که او را جزء نبود، و چون او را جزء نبود جنس نبود. پس برخی از پس ایشان اندرآمدند و جواب دادند که عقل و نفس و صورت و ماده اندر خارج **مرکّب** نیستند ، و بعقل مرکب‌اند از **جنس** و **فصل**. و ندانسته‌اند که هر چه را

جنس و فصل است در خارج مرکب است، چون عقل و نفس که جنس ایشان جوهر است، و تمایز هر یک به‌فصل مُنوِّع است، چه عقل همهٔ عاقلان گواهی دهد که جوهر به‌خارج عقل ما موجود است و جوهرمعقول از آن جوهر خارج برداشته شده، و فصل منوع عقل و نفس که به‌ذهن اندر است از جزء عقل و نفس برداشته شده، چه اگر مطابق عقل همان مطابق جوهریه بود، لازم آید که عقل بانفس یکی‌گردد، و بدیهه‌خلاف این‌گواهی دهد. پس مطابق عقل بعینه مطابق جوهر نیست که جوهر در نفس، که نه عقل است، یافت می‌شود و عقل اندر او یافت نمی‌شود و چون‌گویند که عقل و آنچه بدان ماند در خارج مرکب نیست، مراد این است که هردو مبدأ کون ایشان- که مادت وصورت است- درحقیقت و ذات ایشان موجود نیست. و از این لازم نبود که او را مبدأ قوام نبود. و فرق میانهٔ مبدأ کون که آن ماده است مرشیءرا ، و جنس را که مبدأ قوام است، آن است که مبدأ کونِ هیولی مقدم است بر وجودصورت کائن و از صورتی به صورتی نقل کند و از کونی به کونی. اما جوهر که مبدأ قوام عقل است، که جنس است بمثل ، نه‌چنان است که مقدم برفصل عقل باشد، که‌گاه از نفس به‌عقل گراید، وگاهی از عقل به‌نفس رود.

و همچنین است سخن اندر ماده و صورت، چه جوهر که درهیولی است ازنوع هیولی‌بیرون نیاید وپذیرا شود فصل‌عقل را تانوع عقل‌شود.

و همچنین در اقسام دیگر از مقولات، که مقدار از نوع خط بیرون نیاید وسطح گردد، ونه‌لون ازسواد بیرون آید وپذیرای فصل بیاض گردد.

وبالجمله هرچه بجز«رب الارباب» است ازموجودات عینی، او راز ترکیب چاره‌نیست. وایزدازمشابهٔ همه‌معری ومقدس- تعالی‌شأنه‌وجل جلاله.

تمت بالخیر و السعادة علی ید مؤلفها کافی بن محتشم القاینی ختم‌الله له بالحسنی.

مقالة فی اسرار العبادات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله والصلوة على رسوله وآله الطاهرين، وبعد فانى اريد ان ابين فى مقالتى هذه حقيقة الصلوة و انواعها و اقسامها والحكمة فيها و مقدار نفعها وغايتها، ثم اُبَيِّن اسرار اعمالها وانواعها، واُبَيِّن عند هذا اشياء من اسرار الصوم والزيارة والحج على مبلغ ما انتهى اليه فحصى، وطلبى متقرباً الى مجلس شيخنا و مولانا الا فقه الاعلم الاعظم[1].

الفصل الاول

فى حدها و انواعها و اقسامها

فنقول: ان الصلوة لاتحد[2] بحد واحد يصدق على افرادها بمعنى واحد. فلكل قسم منها حد آخر:

الحدّ الاول للصّلوة الظّاهرة و هو انها افعال معهودة مشروطة بالقبلة و القيام اختياراً تقرباً الى الله تعالى.

الحدّ الثاني للصّلوة الباطنة و هوانها: ١) التعبد للعلة الاولى و المعبود الاعظم الاعلى. والتعبد هوعرفانه جل جلاله بالقلب النقى والخاطر الصافى. ٢) اوهى الموجبة لتصفية النفس الانسانية عن الكدورات الوهمانية والوساوس الشيطانية والاعراض عن الاغراض الدنياوية. ٣) اوهى التشبه

١- م ص: المرادمنه شيخ على بن محيى الدين الجامعى العاملى (ص م).

٢- فى الاصل: لايحد.

للنفس الانسانية الناطقة بالنفوس السماوية المجردة للتعبد الدائم للحق المطلق للثواب السرمدی.

واصح هذه الحدود الثلاثة هوالثالث، فان الصلوة لاتنعقد الا بمقايسة مع البدن. والاول من الحدود يعطى ان يكون كل معرفة قلبية صلوة و ليس هذا هكذا الا ان ينظر الى البدن نظراً ما. وكذلك الامر فى الثانى. واما الثالث[۱] فقد يدل على المطلوب، فان النفس الناطقة السماوية اذا تعقلت المبدأ المفيض عليه الخيرات و البركات فارادت التشبه بها تحرك جرمها على هذا النسق المحكم المضبوط. و حال الصّلوة الحقيقية كذا، فان النفس الانسانية اذا عقلت مباديها و عالمها العقلى تحرك بدنه على نهج واحد. و هذا محفوظ بحسب نوعه مادام الانسان موجوداً كذلك مادامت السموات باقية. فهذا الحد يطابق محدوده ولكن اذا زيد على الاولين انها تعبد جسمانى كذا و كذا. اوانها بحسب البدن كذا و كذا. و اذا تكلمنا على حدها فقد دللنا على القسمين و ذلك ما اردنا بيانه.

الفصل الثانى

فى بيان حقيقة الصلوة و مقدار نفعها

فنقول : انا قدبينا فى كتبنا الحكمية ان كمالات سائر الانواع من المواليد قد اعطيت اليها فى اول خلقها و فطرتها دون الانسان، فان كماله وشرفه الفاضل انما يتحصل بفكرة و روية فهوان يحرك فى علمه و عمله على طريق مستقيم و منهج سليم الى ما خلق لاجله، فيصير مستعداً للسعادة الدائمة والخيرات الحقيقية والباقيات الصالحة. وان سكن فى موطنه ومقامه السفلى و اشتغل باللذات الخسيسة الوهمانية والامانى الشيطانية فيرجع بالقهقرى الى اسفل السافلين و هو عالم الارواح البهيمية والنفوس السبعية:

۱ـ ح : وهوالحد الثالث للصلوة الحقيقةالتى تجمع معنى الصلوة الظاهرة والباطنة .

هی النفس ان تهمل تلازم خساسة وان تنبعث نحوالفضائل تبتهج

ولان الانسان مستعد من اول فطرته للجانبين- و هو العروج الى الاعلى و الهبوط الى السفلى- فاحتاج الى الانبياء والائمة والحكماء والمجتهدين ليهدوا الناس الى الخيرات والباقيات الصالحات، وينهواعن الشرور والنقائص و الامور المنبعثة عن النفوس اللوامة و الامارة ليرتقوا الى اقصى الغايات و اعلى الدرجات.

ثم ان كمالات الانسان لاتخرج من نوعين، فان له قوتين: عاملة و عالمة. وكمال القوة العلمية انما هو فی ادراك المعارف والخيرات ونيل العلم بمراتب الموجودات و الاطلاع على حقائق المبدعات والكائنات المبتدئة من غاية الغايات الى ارذل الدرجات المترقية منها الى اشرفها واعلاها. والحكمة النظرية تعطى لمية هذه الاشياء وانيتها. وكمال القوة العملية انما هو فی تعديل قوى الانسانية وافعالها و اعمالها وانتظام هذه وتسالمها، ليصير اخلاقها مرضية و مبادی اعمالها محمودة. والعلوم العملية والنواميس الالهية تعطى هذه على اكمل وجه واوضح شرح. فيكون كمال الاول منوطاً بالنظر كانه الصورة، و كمال الثانی مضبوطاً بالعمل كانه المادة. وكما ان المادة لاتستكمل بدون الصورة ولا هی بدون المادة[1] فيكون العلم الذی لايتعلق بالعمل ضايعاً[2]، و العمل الذی ينبعث من العلم باطلا. وان الانسان انما يترقی الى هذه الدرجات و يخرج كمالاته من القوة الى الفعل بالاعمال الشريفة على ما امرت بها شريعة الشارع، فان للانسان قوى متباينة يصير بها مصدراً للافاعيل المختلفة

۱- فی الاصل: الصورة. ۲- م ض: ای العلم الذی لايعمل به يكون ضايعاً، والا فمن المعلوم هوليس الغاية المطلوبة. اومعناه: ان العلم الذی لم يجتمع معه عمل ايضاً يكون ضايعاً. وان كان ذلك فی نفسه لايستدعی عملا مثل بعض علوم الفلسفة. و هذا المعنى انسب بسياق ماسبق من كلامه كفاه الله مايحذر.

علی وفق ارادتها و مشیتها. فاذا صارت واحدة منها غالبة تصیر الباقیة مغلوبة. و اذا تحرکت النفس حرکة معتدلة فی ذاتها و غلبت علی اللوامة والامارة فیستعد الانسان لکماله الممکن فی جانب العلم والعمل. و هذه الغلبة انما یکون بارتیاضها بالاعمال الشاقة و ترک الغذاء فی کل حین برهة من الزمان[۱] لینجر بذلک من خباب الغرور الی جناب القدس، فان القوی البدنیة اذا لم تکن فارغة فلا تتمکن النفس من الاشتغال الی جانب الجبروت ونحو الملکوت. وفراغها انما یکون بهذه الاعمال الشرعیة لتتوجه النفس الی عالم القدس و تتخلص[۲] سیره الیه و یطاوعها فی هذا، البدن. و ذلک هوالصلوة، و هی افضل الاعمال، لانها بمشارکة من الروح والبدن و الحواس باسرها، فهذه هی حقیقته.

و اما الصلوة بالمعنی الاخر، فحقیقتها ظاهرة محسوسة[۳]. واما لمیتها فهی انها بمنزلة سیاسة عندالناس لحفظ النظام، فان جمیع الناس لایرتقون مدارج العقل والمعرفة حتی یعرفوا امرها و یصلوا الی شرحها، وللناس فی ذلک مراتب شتی فی الشرف والنقصان بحیث لایرجی امکان شرحها، شعر:

۱ـ اشارة الی الصلوة المعهودة من حضرة الشارع ایماء الی الصوم المفروض والمندوب فی الاوقات المعینة (ص). ولله در الحکیم الالهی صاحب الاشراق حیث اورد فی آخر کتابه «اشراق الی المناهج العملیة التی علیها اصول اعمال الشرع» فقال بعد فقرات اخری : والمصلون فی الدیجور، والصابرون فی المناسک ، والمتصدقون فی غفلات نومهم، و الصارمون فی الجهاد، والسائرون فی الارض . وارواحهم معلقة بالمحل الاعلی یسجدون من الله البشری بالخلاص ، اذفی هذا الکلام الشریف ایماء بل تصریح الی ذلک ، اذالصلوة تستفاد من الاولی، والصوم من الثانیة ،لان الصوم صبر کماقاله المفسرون فی قوله تعالی : «وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلوة»، والزکوة من الثالثة، اذالصدقة هی الزکوة ،والجهاد من الرابعة ،والحج من الخامسة ،اذهوسیر فی الارض مع التعلق بالملاالاعلی ،والله اعلم بحقائق اصفیائه.

۲ـ فی الاصل : تخلص. ۳ـ هـ ض : لایعرف العوام منها الاتلک الظواهر.

ولم ار امثال الرجال تفاوتاً لدى الحدحتى عد الف لواحد

و نحن نتكلم فيما اقتضى وجود هذه الصلوة فى فصل آخر يتضمن هذا و كثيراً من المباحث الشريفه .

الفَصْل الثالث

فى الحكمة فى التكليف بها على وجه يليق بالنظر الفلسفى

ان من الواجب ان تدبر الشارع لاجل ان تبقى سنته موجودة فى امور لمصالح الانسانية تدبيراً لطيفاً يستمر الناس على معرفتهم بالصانع و امور المعاد و احواله، فان سبب وقوع النسيان فى الناس مع انقراض قرن الذى يلى النبى و الامام كثير ، فان[1] طبايعهم بذاتها مائلة الى اقتناص[2] المحسوسات الشهوانية واللذات الفانية. فيجب ان يكون على الناس افعال و اعمال يسن تكرارها عليهم فى مدد متقاربة متتالية حتى يبقى التذكر لامور المبدأ والمعاد دائماً لايتفسخ ، و قبل ان يتفسخ يلحق عاقبه.

و يجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يشتمل على تذكرالله والعود اليه لامحالة، والافلا فائدة فيها. والتذكر انما يكون بالفاظ دالة على ان هذه الافاعيل والاعمال مما هى تقرب الى الله و تستوجب به الخيرات الكريمة والسعادات العظيمة. و لاتكون هذه الاعمال والافعال الشرعية بالحقيقة الّا على هذه الصفة، و هذه هى العبادات المفروضة والاعمال الواجبة على الناس اجمعين. و هى منبهات: اما حركات واما اعدام حركات تفضى الى الحركات.

فاما الحركات، فهى مثل الصلوات. و اما اعدام الحركات، فهى

١ـ هـ ص : بيان للسبب . ٢ـ فى الاصل :اقتناس .

مثل الصوم، فانه وان كان معنى عدميا الا انه يحرك الطبيعة تحريكا شديداً الى مايتقرب به الناس الى الله الواجب تعالى. ويكون اشرف هذه العبادات ما هو تفرض و تجب متوالية، لانه مخاطب لله، و مناجٍ اياه، و صارٍ اليه، و فارغ بدنه، و توجه بسره الى عالم القدس.

و هذا هو الصلوات[1] ، فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوات والتحيات ماجرت العادة والسجية بمؤاخذة الانسان نفسه عند لقاء الملوك من الخضوع والسكون والطمأنينة و غمض البصر و بسط بعض الاطراف و قبض بعضها و ترك الالتفات والاضطراب.

فهذه الافعال والاعمال تنفع بها العامة في رسوخ ذكر الله الواجب تعالى شأنه، والمعاد في انفسهم، فيدوم لهم التثبت بالسنن والاعتصام بحبل الشرايع المتين. فان لم يكن للناس اجمعين في الدنيا والدين مثل هذه المذكرات، تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين. و تنفعهم ايضاً في المعاد منفعة عظيمة فيما تتنزه به انفسهم من الامور الخسيسة والانغماس فيها.

واما الخاصة، فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم في القيمة ويوم الحشر؛ فان السعادة الاخروية انما تكون بتنزه النفس عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة والخيرات واكتساب السعادات.

و هذا التنزه يحصل باخلاق و ملكات مكتسبة[2] بافعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن والحس، و تعد لتذكيرها الاصل الذى لها، والموضع الذى هي منه، فانها اذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها، لم ينفعل من الاحوال التي هي بدنية. و مما تذكرها ذلك و تعينها عليه افعال متعبة و خارجة عن عادة الفطرة لتهدم القوى الحيوانية والامور البدنية من الاستراحة والكسل، وتعرض على النفس المحاولة لهذه الحركات

۱ـ الصحيح في التعبير : و هذه هي الصلوات. ۲ـ في الاصل : مكتسب.

ذکرالله تعالی والملائکة والجنة والنار حتی تقررت فیها هیئة الانزعاج من هذا البدن و تأثیراته و ملکة التسلط علی البدن فلا تنفعل عنه.

و اذا جرت علیها افعال بدنیة لم تحدث فیها هیئة و ملکة راسخة حدوثا لوکانت مخلدة الیه منقادة له من کل وجه. والیه ماورد فی التنزیل: «اِنَّ الحَسَنَاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئاتِ»، فان دوام هذا الفعل من الانسان یفید ملکة الالتفات الی جهة الله جل جلاله و اعراضاً من الباطل و یصیر شدید الاستعداد للتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیة.

وهذه الافاعیل لو فعلها فاعل ولم یعتقد انها فریضة من الله جل جلاله لکان یصل الی حظ وافر ویحصل سعادةً کاملةً وخیراً فاضلاً. فکیف اذا استعملها، لان النبی صلی الله علیه وآله قدفرضها علیه من عندالله العلیم الحکیم.

فقدبان: ان سبب التکلیف بالصلوات ما هو، وان الفائدة فی العبادات للعابدین هی ان تبقی بها فیهم السنة والشریعة التی هی من اسباب وجودهم. و ایضاً فهی تقربهم عندالمعاد من الله سبحانه والملائکة وعالم القدس و الملکوت، و لا یتصور فائدة اشرف وانفع واشمل منها.

ثم ان الصلوة بالحقیقة هی مشاهدة الحق بالقلب الصافی المطهر من الامانی والغرور. و هذا لایجری مجری الاعداد البدنیة، و انمایجری مجری الخواطر الصافیة والنفوس الزاکیة الطاهرة، والمعول فی هذه الصلوات انما هو علی العقل الالهی، اذ قال النبی صلی الله علیه وآله: «المصلی مناجٍ ربه» ولایکون مناجاته جل و علا بالاعضاء الجسمانیة والحواس الجسدانیة، لان هذه المناجات والمکالمة تصلح مع ما یحویه مکان، و یدرکه زمان، و یحیط به شکل.

و اما الواحد المنزه الذی لایشار الیه بجهة من الجهات، ولایختلف حکمه من الصفات، ولا یتغیر ذاته فی وقت من الاوقات، فکیف یناجیه

الانسان المشكل المجسم؟

و من عادة الجسم : ان لايناجي ولايجالس الا مع من يراه ويشير اليه، فاذن هذاالقول النبوى يكون محمولاً على عرفان النفوس المجردة الخالية الفارغة عن حوادث‌الزمان و جهات المكان. فالمصلى هو ان يشاهدالحق مشاهدةً عقليةً ربانيةً، لارؤيةً جسدانية، ويريده‌لالشىءغيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه و يكون تعبده له جل جلاله، لانه مستحق للعبادة ، ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة[1] ، بل لتجر نفسها عن خباب‌الغرور الى جناب الحق الاحد، فيصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق، و نوره لاتنازعه.

فمن فعل هذا فقد اخلص و صلى و ما ضل وغوى، و من لم يفعل فقد افترى و كذب و عصى، والله اجل من هذا واعلى.

فقد لاح: ان‌الصلوة هى الحقيقية و هى المشاهدة الربانية،والتعبد المحض و هو المحبة الالهية، و تضرع بالنفس التى يعبر عنها بالقلب. و يكون الصلوة الظاهرية متعلقة بالقلب المحسوس والبدن المشكل.

ثم نقول: كما ان سبب الصحة هوالدواء، و اذا لم يشرب الدواء لماينال الصحة، فكذلك الحال فى‌الدعاء والتضرع، فانه قدجعل سبباً لحصول امر، فلايصح وجوده من دون‌الدعاء و موافاته له، فيكون سبب استجابتها هو توافق الاسباب معاً للحكمة الالهية و هو ان يتوافق سبب دعاء امرءٍ فيمايد عوفيه. وسبب وجود هذا الشىء معاً عن البارى‌عز اسمه على حسب ماقدر وقضى.

فالدعاء فى‌الصلوة واجب وكذا فى غيرها، و توقع الاجابةواجب، والنفس الزكية عندالدعاء قد تفيض عليها من الاول قوة بها تصيرمؤثرة

۱- ه ض : قال‌سيد الاولياء على عليه السلام : ماعبدتك‌خوفاً من نارك ، و لاطمعاً فى جنتك ، بل وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك

فی عالم العناصر، فتطاوعها متصرفة علی ارادتها[۱] ، فیکون هذا اجابة للدعاء.

و قد یکون المبادی الاول تستجیب لهذه النفس فیماتدعوفیها. و هذا انما یکون بعد توجه تام و تضرع کامل، فلابدان یعلم : کماان للصلوة روحاً وجسداً، فکذلک للدعاء. وروح الدعاء تتعلق بروح الانسان و جسده بلسانه. و ربما جردت الارواح لاجل الدعاء و کثرة التوجهات الی عالم القدس والجبروت من درن الطبائع والمحسوسات، والله ولی الخیرات والبرکات.

الفصل الرابع

فی اسرار مقدمات الصلوة و اسرارها

قد حصلنا اسرار هذه، والان نحصلها بوجه ابسط، و نبدء بالمقدمات.

فنقول: ان ازالة النجاسة الظاهریة اشارة الی ازالتها الباطنیة، فیجب ان یطهر القلب من غیرالله من اللذات الدنیویة والمقتنیات الجسمانیة. ثم یجب ان یطهر القلب من الاخلاق الذمیمة کالحسد والریاء والحرص لیتحلی بالاخلاق المحمودة والشیم الحسنة کالتواضع و القناعة والصبر والتوبة والخوف والرجاء والمحبة. و فیها ایضاً اشارة الی انه یجب طهارة الجسد والاعضاء کالعین والید والسمع والبصر والقلب و غیرها من الجوارح الجسمانیة من المعاصی کالکذب واکل الحرام و الخیانت[۲] والنظر الی غیرالمحارم، لیستعد بذلک للاطاعة والتحلی بالطاعة والعبادة.

و آخر درجات الازالة : هوالطهارة الظاهریة المتعلقة بالثیاب[۳] والجسد من النجاسات المقررة فی السنن. وللنفس الامارة واللوامة فیها

۱- م ض : کذاقال الشیخ (ابن سینا) ایضاً فی التعلیقات .　　۲- کذافی الاصل.

۳- فی الاصل .بالثواب.

فيها شركة، فانها تحب النظافة كما تحب الثياب الفاخرة و المراكب الجياد ليعظم امره فى اعين الناس و يعرفوا انه من الزاهدين.

واما المراتب الثلاثة، فهى اعظم درجةً من ذلك، وليست لهذه النفوس فيها شركة، فان الناس غيرمطلعين على الافئدة، فانها مواضع مشاهدة الله جل جلاله و خلص اصفيائه، فيجب ان يطهرها من النجاسات و الخبائث ، و يصرف وكده[1] فى ذلك اكثر مما يصرف فى الطهارة الظاهرية، فان من اراد ان يضيف سلطاناً، يقبح[2] ان يطهر خارج داره من القاذورات و يبقى داخل داره الذى هو مجلس جلوس السلطان ومقربى حضرته مملواً بالادناس والخبائث.

ثم اذا زالت النجاسة الظاهرية والباطنية عن بدنه وقلبه.

فيكون **الوضوء والغسل** اشارة الى تحلى القلب بالصفات الحميده والاخلاق المرضية ليصح اقدامه على الصلوة التى هى اعلى الوسائل الى التقرب بالله سبحانه جل شأنه.

فيكون **غَسْل الوجه** اشارة الى تنوير مرآة قلبه بالانوار الالهية، فان الماء كما يعطى الوجه طراوة وصفاءً فكذلك الانوار الالهية والمعارف السبحانية تعطى القلب نوراً و اشراقاً.

و **غَسْل اليدَين** اشارة الى قوتين من النفس : احد هما عالمة وهى اليُمنى، والاخرى عاملة و هى اليسرى، فانها اضعف والاولى اقوى. وصفاء القوة العالمة انما يكون بادراك سلسلة الموجودات مبتدأ من العلة الاولى الآخر درجات الاشياء.

و **امّا مسح الرأس** ، فاشارة الى اطاعة كل القوى له جل جلاله، و عدم التخلف عن طاعته و عبادته، فان القوى كلها فى الرأس من الخيال والوهم والفكر والذكر والحفظ والتعقل. فيجب ان يضبطها عند الصلوة

١- وكد، همّ ٢- فى الاصل : ليفج.

من‌التشویش حتی لایعارض الوهم معه حینئذٍ، ویکون کل فکرةوذکرة مصروفاً الی التوجه الی هذا الجناب والوصول الیه حتی لایلتفت الی‌شیء آخر من‌الامور الخیالیة والوهمانیة ولایتذکر امراً من‌الامور التی ینافی مسلک سلوکه و عبادته. و بالجملة یصیرکل القوی الجسدانیةمتسالمة غیر معارضة للحق[١].

و امّا مسح‌الرِّجْلَین ، فاشارة الی مسالمة قوّتَی[٢] الباعثة والمحرکة واطاعتهما للنفس المطمئنة فی سلوکها الی هذا المکان النقی الالهی.

فاذا صارالانسان بکلیته ملتفتاً الیه وازال النجاسات عن بدنه و جسده، والاخلاق الذمیمة من قلبه، وتطهر بدنه وثوبه بالماء، والوضوء والغسل[٣] ، و تحلی قلبه بالصفات الملکیة والاخلاق والشیم الکریمة الفاضلة، وانخرط فی سلک العابدین، واخذ فی تصفیة نفسه و تهذیب خلقه وذکاء فهمه وخلاص عقله و صفاء فکره والاعراض عما سوی‌الله والتوجه الی‌الله، فلیقبل علی‌الصلوات.

و اذ قد تکلمنا علی هذه، فلک ان تستخرج من نفسک لکل فعل فعل سراً لطیفاً ان‌کانت لک قریحة فطنة .

فلنشرع فی‌اسرار افعال الصلوة، فنقول: انک قد علمت ان‌للصلوة

١ـ م ض : وهذا احد معانی قول سیدنا الکل صلی‌الله علیه واله : « المؤمن وحده جماعة» تبصر.

٢ـ فی‌الاصل : القوتی.

٣ـ م ض : واماّفی‌الغسل ، فلماکان نهایة غفلة الانسان و بعده عن ساحة الجبروت ونیله‌اللذة البهیمیة ، هوحالةالجماع، فاذا اراد التوجه الی ذلک الجناب فعلیه بغسل جمیع الاعضاء ، اشارة الی مزید ریاضة وزیادة تصفیة، حتی یلیق به‌دخول الباب. و امافی التیمم، فلماکان التراب اخس الاشیاء ، فاذا عدم الماء فرض التیمم، اشارة الی ان من لایمکنه الوصول الی‌اعالی الدرجات فلایفوتنه التذلل‌لخالق الارضین والسموات،اذهوتعالی‌یحب‌انین المذنبین، هو عند المنکسرة قلوبهم ، اذبذلک ستعد للفوز بتلک الکمالات ، هذا ماسمح به الخاطر هذا اماسمح به الخاطر لضیق المجال والله‌الهادی .

روح و جسد وهما باطنها و ظاهرها، و من المعلوم ان الجسد الذی لیس بذی روح یکون میتاً، فتکون الصلوة الظاهرة التی لا تنبعث عن القلب الباطن کَمَیِّتٍ لاروح له، اوکَاُذُنٍ لاسمع له، و کعین لابصرله. وقد عرفت روح الصلوة قبل.

فستر العورة اشارة الی ستر عورة الباطن عن المُطّلعِ علیه ولیس غیره سبحانه بمطلع علیه ولایمکن الاستار عنه سبحانه جل جلاله، اذ لایخفی علیه شیء فی الارض ولا فی السماء و هوالسمیع العلیم. فانما یتصور ذلک بتخلیه الباطن عن عیوبه وادناسه الردیة، و هذا انمایکون بالتوبة والندم علی مامضی من العمر فی الملاهی والانغماس فی امور البدنیة .

و استقبال القبلة اشارة الی صرف القلب عن غیره سبحانه حتی تکون کما کانت قبلة الظاهرة واحدة تکون قبلة الباطن واحداً لایکون له شریک. و یعلم انه کما لا یمکن التوجه الی جهتین مختلفتین، فکذلک لایمکن ان یجتمع شیئاً آخر مع عبادته سبحانه حتی یکون نظره فی العلویات، و شغله فی تجرید العقلیات حتی یصل الی الروحانیات ویأنس مع الباقیات الصالحات ، فصار بعد هذا الی الله، واعرض عما سوی الله، ولا یرغب الی الدنیا[1] بعد ما عرف المولی.

و اما القیام، فسره ان یسکن القلب من الحرکات المشوشة المختلفة، و یطمئن و یخدم لله الاحد الصمد علی سبیل التعظیم والانکسار، فلیذکر قیامه وقتئذٍ فی یوم القیمة حین یعرض علیه اعماله وافعاله باسرها.

و اما الرکوع والسجود ، فظاهر هما التواضع الجسدانیة، والمقصود منها هو التواضعات الباطنیة[2] القلبیة، والخضوعات الداخلیة التی تنشأ من الاخلاص الکامل والاعتقاد الفاضل.

١- فی الاصل : الدلی . ٢- فی الاصل : الباطنة .

و **وضع الجبهة** - و هو اشرف الاعضاء - **على التراب** - و هو اذل الاشياء و اخسها- اشاره الى انه فی آخرالامر يرجع الى التراب. فينبغی ان لا يتكبر ولا يفتخر باطلاً، ويعرف عجزه و ضعفه وقلة حياته و يتذكر معاده، و يجر بهذا الى التعويد الى عوالم القدس.

و **اما المقصود من الاذكار**، فهو ان يعرف حقيقة كل كلمة يتكلم بها فيها، و يجعلها نصب عين كانه يشاهدها، فيعمل على مقتضاها.

فاذا قال **بسم الله**، فليعلم ان الله مبدأه و مفيضه. و اذا قال **الحمد لله** فليتذكر نعم الله سبحانه و يشكر عليها[1]. و اذا قال **اياك نعبد**، فيجب ان يلتفت اليه سبحانه كل الالتفات كانه حاضر عنده، مشاهدله، فلايلتفت الى الامور الدنياوية والاشياء المحسوسة الدنية، و بالجملة كل مايشغله عن مطالعة بهجة الحق جل جلاله. وكذلك اعتبر هذا فی جميع الاذكار.[2]

فقد حصلنا ان فی الصلوات و غيرها من العبادات ثلاث منافع:

احدها ارتياض النفس و تعويدها الامساك عن الشهوات الحيوانية[3]، و تقوية القوة العقلية.

۱- ه ض: واذاقال **رب العالمين**، يتعقل ترتيب الوجود من الرب تعالى الى نهاية العالم وتبلغ كل شئ شيئاً فشيئاً الى مرتبة من كماله، اذ هذا هوالتربية. و اذا قال **الرحمن الرحيم**، يتذكر وسعة رحمة الله التی وسعت كل شئ. واذاقال **مالك يوم الدين**، يتذكر المعاد و استيفاء الجزاء، فيجمع بين رجاء الرحمة وخوف الهيبة والسطوة، اذ هوسبحانه ملك قهار، نسال الله رحمته ونعوذبه من قهره.

۲- ه ض: وذاقال **اياك نستعين**، فيقبل بشراشره الى حضرة المعين، ويحقق معنى لاحول ولاقوة الابالله العلی العظيم. واذاقال **اهدنا الصراط المستقيم**، فيطلب سلوك سبيل الاعتدال فی العقائد والاعمال، اذالعدل اساس كل خير. واذاقال **صراط الذين انعمت عليهم**، يتذكر مقربی الحضرة من الملائكة الطيبة والانبياء الكرام والاولياء العظام و يستشفع بهم حتى ينخرط فی زمرتهم. واذاقال **غير المغضوب عليهم ولا الضالين**، يستعيذ من حال المطرودين اما بسبب شؤم الاعمال اوبخبث العقائد والنيات، فيتخلى عن سلوك طريق هولاء الشياطين و يتحلی بالسير فی سبل اولئك المقربين. هذا فی الفاتحة الشريفه. ولك فی الاخلاص ميدان واسع.

۳- فی الاصل: الحيوة.

ثانيها تعويدها النظر فى الامور الالهية و احوال المعاد والاخرة فيجرها المواظبة على العبادات والتذكر فى الملكوت عن خباب الغرور الى جناب الحق، و تحرصها على الوجود الاول الحق، وعلى تحقيق اسمائه و صفاته، و تحقيق فيضان الوجود عنه مترتباً فى سلسلة الترتيب التى اقتضاها الحكمة الحقة السرمدية بالبراهين العقلية.

وثالثها تذكرهم شرع النبى الحق وما اتى به من الايات والانذارات و وعده و وعيده، الممضى احكام السنة العادلة فيما بينهم فيجرى بينهما التعادل، ويبقى نظام العالم الذى اقتضته عناية الله جل جلاله .

ثم زاد الله لمستعمليها، مع هذه المنافع الثلاثة، الاجر والثواب فى الاخرة، فانظر الى حكمة القيوم الحق، ثم الرحمة، تلحظ جنابا يبهرك عجائبه.

فهذا القدر، الذى لاح لنا. و هذه اصول ان بسطتها تلوح لك جلية الحال فى كل سرٍ من اسرار الصلوة والعبادات، وهذه المقالة لا تطيق اكثر من هذا.

الفصل الخامس

فى اسرار فضائل الجماعة و صلوة الجمعة والعيدين والحج والزيارة

انا قد صححنا فى العلوم التى قبل هذا: ان الاشخاص الانسانية لا تبلغ الى كمالاتها بالانفراد[1] ، بل احتاجت الى تألف، ليصير كل الاشخاص فى المعاونت[2] بمنزلة اعضاء شخص واحد ، فيكون الانسان بطبعه مفتقراً الى التألف. والمحبة هى الاشتياق الى هذا التألف، ولذلك قال من

١ ـ م ض : قال الشيخ الكامل العارف محيى الملة و الدين العربى رحمه الله : اختيار الصلوة انفرداً اولى من الجماعة فى زمننا هذا، فان فيه تشبهاً بالواحد الحقيقى جل ذكره، و يظننى انه قدس سره قال فى الفتوحات . ٢ـ كذا فى الاصل .

مهدلنا هذه‌المعارف رضی‌الله عنه[١] : ان قوام‌الموجودات کلها انما یکون بسبب المحبة المقتضیة للکمال، فتکون‌الغلبة مستدعیة للفساد والنقصان. و هذه المحبة انما یکون یتحصل بالاجتماع ، و لذلک قدحرص الشارع علی اجتماع الناس فی‌العبادات فی‌یوم خمس مرات، حتی اذا اجتمعوا کذلک یؤکد استیناسهم ویتدرج من‌الانس الی المحبة التی‌هی اهم من‌العدالة، اذمع وجودالمحبة لا یحتاج‌الناس الی العدالة.

ولقد وضع هذا الاجتماع للذین لایتعذر اجتماعهم فی یوم خمس مرات[٢] ، کاهل سکة[٣] و محلة ودسکرة[٤] ، وکان لایجوز حرمان اهل البلد من هذه الفضیلة الکاملة فی‌عنایته جل جلاله فوضع صلوة اخری، وامرهم بالاجتماع فی کل جمعة فی موضع یشملهم ویحیط بهم، لکیلا یحرموا اهل‌البلد من هذه الفضیلة الکاملة، فان هذا ممالایجوز فی‌العنایة الالهیة.

و لما کان اجتماع اهل الرستاق[٥] والدسکرات والقری والبلد فی کل جمعة یوجب تعطیل مهامهم الضروریة النافعة فی بقاء نظام‌النوع والشخص، وکان حرمانهم عن هذه‌الفضائل لایجوز فی عنایة الباری المحیطة بالکل، فقد وضع صلوة اخری لهم، وامرهم بالاجتماع فی‌عیدین فی فضاء تحیط بهم، بصلوة فیهما،لکیلا یحرموا عن فضیلة الاجتماع والمؤانسة.

ثم لهذا السبب قدکلف الناس بالاجتماع مرة واحدة فی مدة عمرهم فی موقف واحد و هوالوقوف بعرفات، و امرهم بالصلوة المعلومة

١ـ ه ص : وهوالحکیم الاول ارسطوطالیس، هکذاقیل، م ض: اوهورئیس‌الحکماء ابوعلی‌بن‌سینا کمایظهرمن تصانیفه وتمهیده القواعدالمنقولة عنه‌فی‌الکتاب، فانه‌من اعاظم‌حکماء الاسلام . تبصر . ٢ـ فی‌الاصل : خمسة مرات. ٣ـ سکه، کوچه وبازار .
٤ـ دسکره. ده وآبادی . ٥ـ رستاق ، روستا ، ده .

فى هذه الايام ليكتسبوا هذه السعادة ، ويتعرجوا الى هذه، ويتظاهروامن انفسهم الالسن الذى هو مفطور فى طبعهم. وكان تعيين هذاالموضع بموضع استوطن فيه صاحب الشريعة اولى، لانالناس متى شاهدوا آثاره و شعائره و مناسكه ليعظم وقعه فى قلوبهم، ويستدعى سرعةالاجابة والمطاوعة اليه. فهذه اسرار هذه الصلوات.

و اما انالجماعة لا تتمشى بدون عادل يقتدى بهالمأمومون، ولا يجوز خلف الفاسقين والمخالفين، فاشارة الى ان امرالدين لايتمشى الا بامام معصوم ذات نفس قدسية، وانه يجب ان يكون من الله ورسوله المختار، لانه صلىالله عليه قدنص على امور ليس خطبها كخطبالامامة ولا نفعها كنفعها. و انه كما انالصلوةلوكانت خلفالمخالف والفاسق لبطلت، فكذلك امور الدين: لوكانت مفوضة الى غير هذا الامام، بان يتصدى لها من هو ليس بالاهل بقوة اومال واعوان ومكنة دنياوية، ليصير جارية على نهجالبطلان والنقصان.

ثم ان لكل فعل و منسك سر يطلع عليه الناظر بما لوحناه له فى هذه المقالة الشريفة. ولنشر الى بعضها بالاجمال فنقول:

و اماالسر **فىالمسافرة للحج**[1] وقطع هذا الطريق الطويل ومقاساة الغربة، فهو انيعلم ان كمالالاشياء كلها فىالغربة، لانجميع المحدثات كانت معدومة، فالبلدةالاصلية لها بلدالعدم، والمسكن الاولى بهامسكن النفى المحض. و من المعلوم انها مادامت كانت فى بلدة العدم ومقرالنفى كان فى حضيض النقصان. فلما سافرت من مقرالعدم و مركزالنفىالى غربة عالمالوجود حصلت لها انواع الكمالات و اقسام السعادات. و هذا يدل على انالكمالات لا تحصل الا بالسفر والغربة. و ايضاً بعدالدخول كانالكل ترابا محضاً على ما قال اميرالمؤمنين على عليهالسلام:

۱- فىالاصل : الحج.

فان یکن لهم فی اصلهم شرف یفاخرون به فالطین والماء [۱]

فما کان باقیاً علی صفة الترابیة والمائیة کان باقیاً فی المسکن الاصلی والمعدن الاولی غیر ملتفت الیه، ولا مذکوراً بصفة من صفات الکمال وسمت الجلال.

فلمافارق موضع رحله و مسقط رأسه ومأنس نفسه واختلط بالطبایع التی هی بالنسبة الیه کالغرباء، استعد لقبول سلطان النفس الروحانیة، والعقل الالهیة الشریفة، وانفتحت علیه ابواب الفیوض والفتوحات الربانیة کما قال: ثم انشأناه خلقاً آخر[۲]. و ایضاً المستقر هو صلب الاب، کما قال: فمستقر و مستودع[۳] و مادام تبقی هذه القطرة فی ذلک المستقر کان موصوفاً بانه شیء مستقر، فاذا سافرت الی الرحم، تنالت علیه انواع الکرم، واتصلت به اقسام النعم.

فجمیع هذه الخیرات قد حصلت لها فی السفر. و ایضاً فالارض دائمة[۴] فی الاقامة، والسموات دائمة فی الحضر. فبقدر مابین النفوس السماویة الناطقة والنفوس الارضیة تفاوت، فکذلک بین السفر والحضر. وایضاً فان محمداً صلی الله علیه وآله وعلیاً علیه السلام انما اظهر الشریعة فی السفر. وایضاً فان الموت الذی هو باب السعادات و مطلع الخیرات والکرامات، و به نصل الی اعظم الدرجات واقصی الغایات، مسافرة من هذا العالم الکیانی البلقع[۵] الخراب. فاذن لاجل هذه الامور یتضمن سفر الحج هذه الاسرار باسرها.

و هذا السفر یشابه سفر الاخرة، فان المقصود فی هذا السفر هو

۱- از دیوان منسوب به امیرالمومنین علی علیه السلام که چندبار به چاپ رسیده، ومیبدی نیران را شرح کرده است.

۲- مؤمنون ۱۴/۲۳.

۳- انعام ۸۹/۶.

۴- فی الاصل: دائماً.

۵- البلقع، الارض القفر، کنایة عن خلوالدنیا.

الوصول الى البيت و فى هذا هو الوصول الى صاحبه . فليقاس احوال هذا باحوال ذلك. فاذا اودع احبائه و اصدقائه، و اقدم على مفارقتهم و مهاجرتهم، فليذكر وداعه اياهم عند سكرات الموت. فكما انه يجب عند قدومه الى الحج ان يفرغ قلبه من الشواغل والعلائق المنزلية، لئلا يصير سفره ناقصاً ،ثم يراعى الاحتياط فى الزاد والراحلة، لئلا يبقى فى الفلوات بلا زاد و راحلة و مأكول و مشروب، ولايعرض نفسه للموت والهلاك. فلذلك يجب عندقدومه الى الاخرة ان يفرغ قلبه من الشواغل الدنيوية، والعلائق الجسدانية، والمطالب الشهوانية، والمآرب الوهمانية، و ان يهيئ الزاد والراحلة من العلوم الحقيقة الثابتة بالبراهين العقلية الفاضلة، والاعمال الشرعية الواجبة الشريفة، و يترك كل زاد وراحلة يصير فاسداً متعفناً فى الطريق، و عند سلوكه هذه الفلوات المهلكة المخوفة المظلمة كالعلوم الباطلة والاعمال المشوبة بالرياء المنبعثة من الاخلاق الردية والشيم المذمومة.

واذا استوى على الراحلة، فليتذكر التابوت واستوائه عليه.

واذا لبس ثوب الاحرام، فليتذكر من الكفن، فانه كما ان هذا الثوب يخالف ذلك الثوب، فكذلك لذلك.

واذا شاهد الاعقاب والخطرات فى البوادى، فليتذكر المنكر والنكير والعقارب والحيات التى تكون فى القبر، فان [من] اللحد الى المحشر عقبات شديدة وفلوات مظلمة و خطرات هايلة، لايعد شرحها. وكما انه لايمكن ان يسلك الفلوات الواقعة فى سبيل الحج الابهادى يرشده اليه، فكذلك لا يمكن قطع هذه البوادى المهلكة الا بالعلوم الهادية الى الاعمال الشريفة.

و اذا قال **لبيك لبيك** ، فليعلم انه جواب لنداء الحق الكريم المتعالى عن الحركة والزمان والمكان المتنزه عن الدوزان. فيجب عند

هذا ان یخلص سره من الشواغل الدنیویة کله، واشتغل بمطالعة الحق، والتفت الی جناب الباری، واجاب ندائه جل جلاله بلسان العقلی الالهی والقلب الصفی النقی، ولا یلتفت الی غیره من المانع الداخلی والخارجی.

و اما عند **الطواف والسعی** ، فلیتذکر یوم القیمة وطوف الناس حول النبی و الائمة المعصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین لینظروا الیه و یشفعواله.

و اما **الوقوف بالعرفة** ، و اجتماع اصناف الخلائق من اطراف العالم و دعائهم بالسنة مختلفه و عبارات کثیرة، فتشابه العرصات اذا اجتمع الناس کله، و اشتغل کل واحدالی نفسه بحیث لاینظر الی ابیه و اخیه و صاحبته و بنیه.

وقس علیه الوقوف **بالمشعر** .

و اما **الهدی** ، فاشارة الی انه یجب ان یهدی نفسه الحیوانیة البدنیة للنفس الالهیة الشریفه بحیث لایبقی للامور الجسدانیة اثر،حتی کأنه و هو فی جلباب من بدنه قد نضاها[1] و تجرد عنها و خلعها، وصار مجرداً الهیاً یتخلص سره بالکلیة عن هذه الشواغل.

و اما **رمی الجمرة** ، فاشارة الی انه انما یستعد امر معاده اذا رمی[2] عن نفسه جمرات الامانی والشهوات الباطلة والملکات والصفات الذمیمة، لیصیرنفسه طاهرة زکیة نقیة، مستعدة للعروج الی العوالم العقلیة والوصول الی الدرجات العالیة والدخول فی جنات باقیة، فی عیشة[3] راضیة.

و اما **تحلیل النساء بعد طواف النساء** فالسر فیه ان فی تحریم الاشیاء المقررة فی السنة والشریعة فی هذه المدة علیهم، ایماء الی انه مالم یعرف‌الله بماله من صفات الکمال و سمات الجلال ،ولایعرف اسرار النبوات

۱ـ نضا الثوب عنه : نزعه وخلعه. نضا الرجل من ثوبه : جرده .

۲ـ فی الاصل : رمیت.   ۳ـ فی الاصل : عیش.

والمعاد، فلیس له ان یلتفت الی امور الدنیا. فاذا عرف‌الله والنبی‌والامام و امرالمعاد، فله الالتفات الی‌الاشتغال بضروریات المنزل والمدن[1] الا النکاح، اذ لابد فیه من قوة سیاسة المنزل بشرائطها علی ماوردت به الشریعة الحقة و هو الاشارة الی طواف النساء. فله ان یباشر امر النکاح، ولا یبعد ان یکون فیه ایماء الی ان الاحرام اشارة الی انه لما توجه‌الی الله باقدام الطاعات والعبادات، فیحرم علیه‌الالتفات الی‌نیل المحسوسات الهیولانیة واللذات الدنیاویة.

ثم انه اذا فرغ من‌الحج والعمرة، فکانه یصل الی ضبط‌الجانبین: جانب العقلی و جانب[1] الحسی، وله ان یلتفت الی کلا الجانبین، فان اشتغاله باحدهما لایمنعه عن الالتفات بالاخر. الا ان مباشرة النساء حینئذ غیر لایقة بهم، فانها تجر الانفس الی عالم‌المحسوس‌من‌المعقول اکثر من غیرها من‌الامور المحسوسة، فلابدان یزکی نفسه بعد هذه التزکیة.

و فی طواف النساء ایماء الیه، حتی انه اذا تزکی نفسه واقتدرت نفسه علی ضبط الطرفین فله ان یباشر امر النکاح.

واذ قد تکلمنا علی هذه فلنقبل علی امر الزیارات. فنقول: انا قد صححنا فی اکثر صحفنا الحکمیة: ان النفس الانسانیة جوهر مجرد عن المواد بذاتها، المتصرف فیها والمدرک بآلاتها، وانها باقیة ابداً لاتهلک مع هلاک البدن، ولایفنی بفنائه. فنقول: ان‌السر فی‌الزیارة هو ان‌الفائدة فیها قد تصل الی‌الزائر والمزور.

اما الفوائدالعائدة الی الزائر، فثلاثة:

الاولی ان الانسان اذا شاهد القبر یذکر احوال المیت، و یعلم انه کان فی‌الدنیا، و مات و ترک اللذات الدنیاویة والامانی الجسدانیة،

۱ـ فی‌الاصل: وعالم.

فيصير هذا زاجراً له عن الميل الى هذه الدنيا التى هى دار علقة و محل نقلة، كثيرها قليل، و صحيحها عليل، وطويلها قصير، و قوتها حقير، وثابتها متخلخل، و ساكنها متزلزل.

الثانية ان الانسان يرى من كان عالماً زاهداً يرغب الناس فى زيارته و يقدمون على تعظيمه و تبجيله. و من ملك الدنيا باسره اذا مات لا يزوره احد، فيعلم ان الرغبة فى الدين هى التى اعطت له القرب فى الحيوة الدنيا فكيف فى الاخرة. و هذا يرغب الناس فى طلب الدين. و لمثل هذا فليعمل العاملون.

الثالثة ان الانسان قد عرف بالدلائل العقلية ان الخلائق مقهورة تحت قهر الربوبية، ولكنه لما يشاهد فى الحيات هذه القدرة والملك والشوكة فيصير مشاهدتها حجاباً بينه و بين ما عرف بالدليل. فاذا شاهد القبور فقد يطابق الحس مع العقل، فيصير هذه مؤكدة لهذه الدلائل، وتتجلى عليه الجلايا العقلية. و هذه فوائد مخصوصة بالزائر.

و امّا الفوائد العائدة الى المزور، فاثنان : الاولى يختص بالزائر، والثانية يعمهما[1].

اما الاول فان نفس الزائر اذا استكملت علاقتها مع نفس المزور، فاذاً تضرع الزائر الى الله تعالى، فحال تضرعه ترتفع الحجب الجسمانية، فعلى قدر الارتفاع يتجلى[2] فيه الانوار الالهية ، فينعكس هذه الانوار الفائضة الى روح الميت كما ينعكس شعاع الشمس من الماء الى موضع مخصوص من السقف الثانية. لان النفس المفارقة اذا كانت كاملة صافية، ثم تعلقت نفس المقدسة الزائرة بالنفس المفارقة الكاملة الصافية، صارت النفسان بمنزلة المرآتين المقابلتين اذا اشرقت الشمس عليهما، فتنعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى و تتجلى فى كل واحدة منهما

١- اى الزائر و المزور.

٢- فى الاصل : يتحلى الالهية .

ما تتجلی وتلوح فی‌الاخری. والیه اشار بقوله: «و اما ان کان من اصحاب الیمین ، فسلام لک من اصحاب الیمین»[1] و هذه نعم الزائر والمزور.

و من **المنفعة العائدة الی الزائر** هو ان‌النفس المفارقة قد حصل لها من التجلی مالم یحصل للنفس المشغولة . و هذا یختلف بحسب صفاء النفس المفارقة بذاتها عند حیوتها الدنیاویة، فان النفس التی هی‌قدسیة تذعن لها غریزة کل العالم کما تذعن لنفسک غریزة البدن، وینتقش فیها نقوش من‌اللوح المحفوظ فی حال نومه و یقظته، تکون هذه الحالة لا محالة فی حال مماته فیها اقوی و یختلف هذا بحسب تقدیسها و تجریدها، والنفس المشغوله قدتوجهت الی نفس‌المفارقة و تضرعت الیها، ولا بخل فیها حتی لا یفیض منها التجلی علی النفس الزائرة.فعلی قدر استعداد هذه‌النفس تفیض منها علیها الانوار الالهیة والاشراقات النوریة والتجلیات الشهودیة، والتی تذعن لها طبیعة العالم الاکبر کله . فتأتی بمعجزات خارجة عن‌الجبلة والعادات کما فی حال‌الحیوة. و هذافی حال الممات اقوی، فان جوهرها حینئذٍ اصفی.

ولا جل هذا کثیراً ما، نشاهد فی مشاهد ائمتنا الهدی ان یشفی العلیل، و یبرءالاکمه والاعمی. فلابد لمن یشتغل بالزیارات‌ان یتضرع الی رب‌الارباب ومبدأ المبادی، ویتوجه الی هذه‌النفوس الزکیة، لتتجلی علیه بقدر استعداده و صفاء الطرفین و قوتهما و طهارتهما الانوارالسبحانیة الفائضة علی الهیاکل‌الانسانیة.

ثم ان لکل فعل من‌الزیارات سرٌ یمکن استخراجه مما اجملناه، و نفع یمکن الاهتداء به مما مهدناه، کما یقال: ان‌المواضع التی یجتمع فیها الزوار و المزورین ان کانت شریفة فاضلة یکون الاذهان‌اکثررشداً، والخواطر اشد جمعاً، والنفوس احسن استعداداً، کزیارة بیت‌الله الحرام و

۱- واقعه ۵۶/۹۰ و ۹۱ .

مشاهدالنبى والائمة عليهم السلام. واذ قد اجتمعت العقائد على انها بيوت‌الهية تزدلف منها الى جناب‌الربوبية، وتتقرب بها الى‌الجهة‌المقدسه، و فيها حكم عجيبة لخلوص النفس من‌الدنيا و طيباتها، والاجتناب عن شواغل البدنية و علائقها،والتصرف فى فكره الى قدس‌الجبروت‌واستدامة شروق نورالله المقدس على مرآة نفسه الناطقة. والله ولى‌الخيروالرحمة.

الفصل السادس

فى اسرار الصلوة، نحوا آخر من‌البيان، و فى‌الحكمة فى‌الموت

و مما مهدناه لك فيمكنك تعلم لذلك مناسبات‌اخرى: بان تشبه البدن بحصن محكم، وتجعل كل عضو من اعضائك جزءاً اوركناً من هذا الحصن،و تجعل كل‌قوة فاضله‌فيك حارسة لركن من‌اركان هذا الحصن، و تجعل نفسك والية لهذا الحصن، مدبرة اياه بامرالله الذى‌هو ملك الملوك، اذ ليس تعلق قلبك ببدنك من هذا. و تجعل الاله‌جل جلاله ملكاً على‌الاطلاق، والنبى والامام وزيره و وكيله، والمجتهدين هم‌العمال. وان الله و رسوله والائمة قد جعلوك والياً لهذا الحصن، و فوضوا امره اليك. و تجعل الشيطان الرجيم عدواً لهم، يريد ان‌يسخر بلادهم، و يخرب ما عمروه، و يهدم ما احكموه.

وللشيطان‌اعوان خارجية، كالاموال الدنيوية والشهوات‌الهيولانية، و اعوان من داخل الحصن، كصفاتك‌الذميمة من‌الغضب والحرص‌و الكبر والبخل والعجب والرياء وغيرها ممايتضمن شرحها كتب‌الفقهية[1]، فيجب ان تحرس هذا الحصن من تغلب الشيطان و اعوانه و ترتاض نفسك[2] بالاعمال الشرعية ، وتزيل من قلبك الخيالات الباطلة ، وتقمع

١ـ م : ليست الكتب الفقهيه متضمنة شرح الصفات التى ذكرها المؤلف ، فينبغى ان يقول المؤلف : الكتب الاخلاقية .

٢ـ فى‌الاصل : يرتاض نفسه .

من داخل هذا الحصن تلك الاعداء الظالمة اهله، ثم تكرّ على قمع الاعداء الخارجية لتسلم هذا الحصن. فاذا دعاك الله الى عنده وانت بذلت الجهد فيما كان مفوضاً لك و فى تدبيرك له و عمارته و حراسته عن هذه الكفرة والظلمة لتزداد قدرك عندالله والمصطفين من عباده،، فانهم بعد هذا يفوضون اليك تدبير بلاد لاتنعدم ولاتفنى و تبقى ابد الابدين، و يعطى اليك من اللذات والسعادات والخيرات ما يصل فهم الاوهام به ولا يشرحها المقال غير الخيال. و هذه جمل ان بسطتها لا يحيط بها الاوراق.

و ايضاً لوتشبه نفسك بالعالم الكبير على ماهوالمشهور، وتجعل كل قوة من قواك و كل عضو من اعضائك بمنزلة جزءٍ من هذا العالم، و تجعل نفسك مدبرة للكل، ناظمة اياه، مهذبة عن الفساد والخراب، فتطلع على اسرار اخرى يطول شرحها.

ثم لو تجعل نفسك طبيباً و بدنك مريضاً[1] ، و لاريب ان الطبيب يستحفظ الصحة و يستعودها عندالمرض بالادوية النافعة. وهى الاعمال المقبولة من الصلوات الفاضلة ، و الصحة هو اتصاف النفس بالصفات المحمودة والشيم الحسنة، والمرض هو انغماسها فى عوالم[2] الاجساد و ملاذها والشهوات الباطلة و بعدها عن جناب البارى جل شأنه. و هذان فصلت ليطول الكلام، و فى تفصيلها فوائد شريفة عليك باستخراجها من نفسك.

ثم نقول: ان الموت دليل فعله سبحانه و تعالى، ولا يكون فعله باطلاً . و فى الموت اسرار كثيرة:

منها: ان الله اعطى النفس مايتجربه، فارسلها الى هذا العالم للتجارة. فلما اتجرت و حصلت ربح المعارف الالهيه والعلوم الحقيقية،

۱- فى الاصل : مرضياً . ۲- فى الاصل : العوالم .

وتداولت الاعمال الشرعية، وتحلت بالصفات الحميدة، وتخلقت بالاخلاق السبحانية، فبالحرى ان ترجع الى وطنها، ولا تبقى فى دار الغربة دائماً. واليه ورد فى التنزيل «يا ايَّتُها النَفْسُ المطمئنّةُ ، ارْجِعِى الى رَبِّكِ راضيةً مرضيةً » [١].

و منها: ان انساناً لوبقى دائماً يستدعى حرمان اولادهم، و اولاد اولادهم عن الوجود و افاضة هذه النعماء، اذالارض غير واسعة لهم، فعنايته اقتضت حيوةً وموتاً [٢] حتى لاتحرم منها الباقون ، بل تهيىء حظ الكل و نصيبهم من انعامه واكرامه [٣].

ومنها: ان اللذات الجسمانية مختصرة محقرة مكدرة، والسعادات الاخروية كثيرة عظيمة باقية دائمة. فلايحتمل فى عنايته ابقاء الروح فى هذا العالم المكدر المختصر ابداً، فيكون الموت لازماً ليتخلص الروح من حضيض النقصان الى اوج الكمال الى «مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

و منها : ان سعادة النفس الناطقة انما هى بالوصول الى جناب البارى، لتتخلص من ضيق هذا العالم الظلمانى و تتعرج الى عرش المجيد السبحانى، ولكنها لايمكن ان تصل الى هذا الموضع الشريف العقلى الا بمركب جسمانى يوصلها باقدام العلوم والعبادات والطاعات الى باب الله سبحانه جل شأنه. فاذا اوصلها اليه فيجب ان تترك عندوصوله اليه، ليمكن ان ينزل «فى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَليكٍ مُقتدرٍ» [٤] .

١- فجر ٢٧/٨٩ و ٢٨ . ٢- فى الاصل : موت . ٣- م ض : والصواب: ان شأن الحق و مقتضى جوده جل وعلا : ان لوحصل كل ذرة من ذرات العناصر الى مرتبة استعداد التعلق النفس الناطقة بها وحصول لو ازمها ولاى درجة العقل بالفعل. وهذا لايتحصل الابموت الصورى للاشخاص ؛ فتامل و احسن التدبر فيه ، فان فى هذا التحقيق سرعظيم من اسرار الله تعالى شأنه ، و من وفقه الله لادرا كه تخلص عن بعض الشكوك و الشبه بفضله . ٤- قمر ٥٤/٥٥.

ومنها: انالانسان مادام حياً يكون حيوته حياتاً حيوانياً، واذامات يصير حيوته حياتاًروحانياً ملكياً، فان روحه انماتكون من جوهر الملائكة و بدنه من جوهر الحيوان. والاولى ان يكون الجنس مع الجنس ليكون حياً بحيوة عقلية دائمة، لابحيوة جسمانية فانية. وانها مادامت حية بهذه الحيوة، فانها محجوبة من جناب الله تعالى. فاذا صارت حية بالحقيقة فدخلت فى زمرة الملائكة المقربين «مع الذين اَنعَمَ الله عليهم مِنَ النّبيّينَ والصِّدّيقينَ والشُّهدَاء والصّالحينَ وحَسُنَ اولئكَ رَفيقاً»[١] .

ختم المقالة

فى دواء امراض القلب

اعلم ان غفلة القلب تكون من وجهين: [الاول] من الظاهر، والاخر من الباطن .

و اما ما كانت من الظاهر، فانما كان لاجل انه يصلى فى موضع يسمع صوتاً اويبصر شيئاً. فان كان لاجل هذا فبالحرى ان يصلى فى مكانٍ خالٍ مظلمٍ لايبصر شيئاً ولايسمع صوتاً.

و اما ما كان من الداخل[٢] ، فيكون لاجل رذيلة من الرذائل. فان كانت الحيرة- وهى انما تكون من تعارض الادلة - فيجب ان يتتبع القوانين المنطقية و يعرف بالبرهان التام ما هوالحق وكيف هو ليزيل حيرته. وان كان لاجل انه لايعلم شيئاً مما يعمل، ولا يتقين به،فليتحرك فىالعلم به ويطلبه ليطلع على ما هوالحق. وان كانت لشهوة اوغضب و بالجملة: لاسرينبعث عن هذين، فانما يداوى هذا بدفع هذه الاسراض

١- نساء ٤/٦٩ . ٢-ح ج : والاولى ان يقول « و اما ما كان من الباطن» لانه قال : اعلم ان غفلة القلب تكون من وجهين : الاول من الظا و آلاخر من الباطن . ولم يقل من الداخل ، فتطابق الصدر والذيل يقتضى ان يقول « و اما ما كان من الباطن».

باستعمال ما هوضدله وارتياض هذهالقوی الوهمانية، لتصير منقادة للنفس الالهية فی حرکاتها وسکناتها و وقفاتها و اعمالها و افعالها. ولايخالفها فی شیء من هذه الی ان لايعارض الوهم العقل، والباطل الحق. وتجرد عقله ويصفی فکره وتدقق نظره، وينفصل عن الشوائب الحسيةوالوساوس العادية، واستنکف عنها وترکها لاهلها، و تحقق ان الجيف بالکلاب اليق، ولا ينازع فيها موفق حتی امتزج بالروحانيات والتحف بالطاهرات الباقيات الصافيات، فجالت حول العرش اسراره، و عميت عن ما دونالله ابصاره فسار الیالله واعرض عن غيرالله حتی عرف جلاله و شهد جماله وابتهج ببقائه و تلذذ بلقائه.

و اما کيفية الترقی فیالدرجات وارتياضها للقوی الجسدانيةوانزعاج النفسالانسانية الی عوالم الربانية، فانما يلوح من علوم اخری اقدم علی هذه المقالة.

و اذا بلغ مقالنا الی هذا المقام فلنختمالکلام حامداًلله و مصلياً علی رسوله المصطفی وآله المصطفين الطاهرين.

و قد جمعنا هذه المقالة حسب ما امرنا بهالشيخ الاجل الافضل فی ليلة واحدة بجبال قاين سنة ستة و عشرين بعد الالفمنالهجرة.

مقالة فى العقل والعاقل والمعقول (المستورة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلوة على رسوله المصطفى وآله وعترته المصطفين الطاهرين .

و بعد، فانى اريد فى مقالتى هذه انْ أُبيِّنَ:

١. ان صورة المعلول تجب ان تكون حاصلة عند علته على وجه اشرف.

٢. وان العقل مع العاقل و معقوله متحد[١].

٣. وان المعلولات كيف صدرت عن عللها، ليتبين بها.

٤. وان الواجب عقل لذاته و عاقل لذاته و معقول لذاته.

٥. وانه بم يعقل الأشياء من ذاته من دون ان يدخل فيه زمان و تقع عليه حركة؟

متقرباً الى مجلس مولانا واستادنا الحكيم الشريف الاجل الأعظم.

---

١ - م ض : ليت شعرى ان المقصود باتحاد العالما والمعقول هل هو اتحاد النفس فى هذه النشأة مع الصور المعقولة ، او اتحادها ببعض العقول المفارقة بعد ترك البدن ، او كلاهما؟ ولعل مقصود الحكما القائلين بذلك هوالمعنى الثانى. ولذا ابطل شيخ المشائين، الاول و اقر بالثانى ، الا ان له معنى آخر لايعرفه ...

الفصل الاول

فی ان صورة المعلول تجب ان تکون حاصلة عند علته

واذ قدتبین ان لکل معلول علة، فلا یخلو هذه العلة من ان صورة التی یستفید منها المعلول حاصلة لها، اولیست حاصلة لها. ولایجوز انلاتکون حاصلة لها، لان مالم یکن حاصلاً لشیء کیف یجوز انیستفید منهذلک غیره، وکیف یمکن ان یتعلم علماً ممن لم یکن له ذلک، وان یستفید وجوداً من معدوم، کما قال الاسکندر الافریدوسی.

فاذن یجب انتکون صورة المعلول حاصلةً لعلته، فلا تخلوتلک العلة من ان صورة المعلول لها بذاتها، اولیست بذاتها. فانکان صورة المعلول لها بذاتها، فهذه العلة لاتکون معلولة. وانکانت لیست لها بذاتها، فالعلة معلول. و یجب ان یکون لها علة غیرها، و یجب ان ینتهی الی علة لاعلة لها، لان ما بالذات قبل ما بالعرض. فاذن یجب ان تکون هذه الصورة حاصلة عند علته لا علی سبیل الانفعال، بل علی سبیل الفعل، و عند معلولها علی سبیل الانفعال، اذلیس کل مُسخِّنٍ بحارٍ، فان الشعاع مسخن ولیس بحار، ولیس کلمبرد ببارد، فانصورة الماء مبرد و لیست بباردة، انما الباردة مادته القابلة لتأثیرها.

فاذن یجب ان تکون صورة المعلول حاصلة عندالعلة علی وجه اشرف مما فی المعلول. و هذا ما اردنا بیانه.

الفصل الثانی

فی ان العقل مع العاقل و معقوله متحد

فنقول اولا: ان الصورة المعقولة هی کلما هیةفارقتالمادة وعلائقها. ثم ان کان هذا بتجرید العقل، فلیست معقولة بذاتها بالفعل، بل بالقوة، مثل الاجسام الطبیعیة والصناعیة. وان کان هذا المعنی لذاتها، فذاتها

معقولة بذاتها بالعقل بالذات، ووجودها فی‌العقل بالقوه هوالعقل بالفعل، فان العقل بالفعل هو صورة کلیة مجردة عن العوارض التی یعرض لها لاجل‌المادة. فلیس للانسان المعقول مقدارمن‌طول وعرض ولون ووضع واین. وکل صورة مجردة عن‌المادة اذا اتحدت بالعقل بالقوة صیرته عقلا بالفعل، لابان العقل بالقوة منفصل عنها انفصال مادة الاجسام‌عن صورتها ، فانه‌ان کان منفصلا بالذات عنها و تعقلها کان ینال صورة اخری معقولة. و السؤال فی هذه الصورة کالسؤال فیها، و ذهب الامر الی غیر النهایة و هو محال.

و ایضاً لوکانت الصورة العقلیة نسبتها الی‌العقل بالقوة نسبة الصورة الطبیعیة الی الهیولی الطبیعیة، ولم یکن اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتا هما[1] شیئاً واحداً، فلا یخلو الحال من ان یکون العقل بالفعل [والعقل بالقوة][2] الذی حصل‌له الصورة، او یکون هذه الصورة نفسها، او یکون مجموعهما. والاقسام منحصرة فیها و هی کلها باطله. فقد بطل هذاالغرض. اما انه لایجوز ان یکون العقل بالقوة هوالعقل بالفعل بحصولها له و تعقله ایاها، فانه حینئذ اما ان‌یتعقلها[3] بان یحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخری وهذا محال، لانه یذهب الی غیرالنهایة. واما یتعقلها بانها موجودة لها. فاماعلی‌الاطلاق فیکون کل‌شیء حصلت له هذه الصورة عقلاً. وهذه الصورة حاصلة للمادة و عوارضها فیکون‌هی عقلا بالفعل و هوخلف. واما لاعلی الاطلاق ولکن لانها موجود لشیء من شأنه ان یعقل. فیکون ان یعقل اما نفس وجودها فیکون کانه قال لانها موجودة لشیء من شأنه ان یوجد له. و اما ان یکون ان یعقل‌معنی لیس نفس وجود هذه الصورة له، وقد وضع کذلک، هذا خلف.

۱- م ض : کیف یکون للصورة المعقولة بتجرید العقل ذات ؟

۲- هذه العبارة فی‌الحاشیة .

۳- فی‌الاصل : یتعلقها .

فاذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة، ولا وجود صورة مأخوذه عنها. فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة على هذا التقدير.

ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هو هذه الصورة حينئذ، فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل، لانها ليست هذه الصورة بل قابل لها و قد وضع كذا، هذا خلف.

ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هو مجموعهما يعنى الحال مع المحل حينئذ، لانه اما ان يعقل الجزء الذى هو كالمادة، او الجزء الذى هو كالصورة، او كلاهما. و كل واحد من الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذى كالمادة، او الجزء الذى كالصورة.

و بعد هذه المراتب انت اذا تعقبت هذه الاقسام باسرها بان لك الخطأ فيها جميعاً. فاذن الصورة اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاً هما شيئاً واحداً فلم يكن قابل و مقبول يتميز الذوات. فيكون العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة، و هذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بان يكون له فاذا كانت قائمة بذاتها فهى احرى بان يكون عقلا بالفعل. ولو جاز ان يكون قائماً بذاته لكان اولى بان يحرق. والبياض لو كان قائماً بذاته لكان اولى بان يفرق البصر.

فهذه الصورة القائمة بذاتها عقل بذاتها معقولة بذاتها. كل هذه الامثلة فيها واحدة لامحالة. فكل ماهية مجردة عن المادة فهى لذاتها جلية، و مالها لذاتها فليس بالقياس الى غيرها فقط، بل بالقياس الى كل شىء اولاً ذاتها ثم غيرها. فان لم يظهر لشىء فلضعف قبوله لتجليها.

و ان بقى فى صدرك من امر الاتحاد شىء فلامثّلنك بمثال : و هو انه لاريب فى ان النقطة موجودة فى الخارج، و هى اذا لاقيت اخرى مثلها تصير هى بعينها ، فان النقطتان لا تتواليان. غاية الامر ان لحقت لها

اعتبارات اختلفت هى من هذه الجهة كما اذا قيل هذه طرف هذا الخط و تلك بعينها طرف الاخر. وهذا مثل مانقول فى العقل والعاقل والمعقول، فانه عقل باعتبار وعاقل باعتبارٍ ومعقول باعتبارٍ. وهذا المثال غيرمطابق له بوجه وان طابقه بوجه. وهذا الذى قلناه فقد لوحناه بالبرهان المستقيم، و ليس كلاماً شعرياً مخيلا ، و قدعقد عليه رأى الفيلسوف وبنى امر كتاب **اثولوجيا** عليه ، فان اتصال النفس بالعقل ، والعقل الى العلة الاولى يتوقف فهمه على هذا.

لكن لما كان هذا طريق عسر، لقد عجزت النفوس عن سلوكه فنسبوه الى الجدل فقالوا اولا و بالاطلاق: ان الاتحاد امر محال، و ما عرفوا ان هذا الاتحاد ليس من الاتحاد فى شىء[1]، فان التعقل على ما عرفت هو ان يجرد العاقل ماهية المعقول عن كل العوارض، و يدرك صورتها على ما هى حاصلة عند علتها. والعاقل ايضاً لايصير عاقلا كذلك الا ان يصير ذاتها معراةً عن الشوائب المادية، و بقيت صورتها على وجه يليق بالصورة الحاصلة عند علتها، فاتحدت الصورتان بان يكون هذه الصورة صورة واحدة عندالعلة، و انما تختلف بحسب القابل. وليس يبعد ان يكون الشىء بسيطاً واحداً فى العالم الاعلى و منبسطاً فى العالم السفلى. و بالجملة يكون صورة الامرين اللذين اتحدا، يعنى ،العاقل والمعقول واحداً بحسب العقل عندالعلة، وتختلف عندالمادتين. هذا اذا كان معلول ادرك معلولاً آخر لعلة. واما اذا ادركت علة معلوليها فانه تدرك ذاتها بذاتها ان كانت ليست علة فوقها، والا فتدرك بعلتها. و اذا ادرك معلول علته فانما يمكن هذا بخروجه من القوة الى الفعل ورفض الزوايد عن ذاته حتى بلغ الى مرتبة صورته. و هذا الخروج ايضاً يكون من استمداد علته، اذا الشىء لايخرج بذاته لذاته. و هذا هوالاتحاد

١- فى الاصل : ليس من هذا الاتحاد فى شىء .

الذی نحن اثبتناه والذی ابطلوه، فلا مدخل له فی فحصنا و غرضنا.

ثم قالوا بالخصوص: انه لو کان اذاً تعقل العاقل صورة عقلیة صار هو هی. فلنفرض الجوهر العاقل عقل «الف»[١] و کان هو علی قولهم المعقول من «الف» فهل هو حینئذٍ موجود کما کان عند مالم یکن بعقل او بطل منه، هذا. فان کان کما کان فنسوا عقل «الف» اولم یعقلها. وان کان بطل منه ذلک هل بطل علی انه حاله اوعلی انه ذاته، فان کان علی انه حاله فهو کسایر الاستحالات لیس علی ما قالوا. وان کان علی انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شیء آخر لیس انه صار شیئاً آخر. علی انهم لو تأملوا علموا انه یقتضی هیولی مشترکة وتجدد مرکب لابسیط.

و هؤلاء لایفقهوا ان هذا الکلام ممن[٢] لایعرف مقصود الفیلسوف من الاتحاد. والذی انتهی الیه طلبنا ان الجوهر العاقل اذا تعقل «الف» فانما یعقلها بان انتزع منها الشوائب اللاحقة حتی بقیت صورة هذانقیة لا الصورة الحاصلة لدی المنفعل، فان هذا لیس من التجرید فی شیء، بل الصورة الفائضة عن علتها. ولم یکن بد حینئذٍ من ان یخرج العاقل الی الفعل حتی بقیت صورته الخالصة الشریفة علی ما هی فی العالم الاعلی لافی العالم الادنی. ویکون صورة العاقل حینئذ هی صورة المعقول علی ان الفعل واحد والمنفعل مختلف. و هذا فی الاجسام کالنور فان الذی یسطع من سادة النجوم هو نور واحد یختلف بحسب القوابل. فالنور الذی فی المرآة منها مثلاً لوعقل النور الذی منها فی القمر علی وجه اشرف، فیصیر النوران واحداً، و هوالنور الذی فی الشمس یعنی عند فاعله. واذا حقق هذا المعنی وصح ان له وجوداً، فسواء سمی باسم الاستحالة او البطلان والفساد. و کلامنا فی المعانی و لیس فی الاسامی، الا ان هذا کله

١ـ فی الاصل : «ا». وهذا الحرف بهذه الصورة مکتوبة فی مطاوی العبارات التالیة و نحن رسمناه بصورة «الف».
٢ـ فی الاصل : من .

لايوجب مادةً وتجدد امر مركب لابسيط. و هذا بين ايضاً وان ضاقت العبارة عن كشفه.

ثم ان هؤلاء قالوا: لوصح امر الاتحاد، فاذا عقل الجوهر العاقل «الف» ثم عقل «ب» فان بطل كونه «الف» فهو متجدد الذات عند كل تعقل. وان لم يبطل عنه ذلك بل بقى «الف» ولم يصر «ب» ناقضوا مذهبهم. فان بقى «الف» و صار معذلك «ب» كان القول باتحاد العاقل والمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها فى الماهيات وتكثرها. و هذا بين شناعة و اشد احالة.

و هذا القول ايضاً منهم ففيه مشاغبة ، فان الجوهر العاقل اذا تعقل «الف» على ان «الف» فى العالم الاعلى ثم عقل ايضاً «ب» كذلك فاذن يكون لا اختلاف بين العاقل و «الف» و «ب» فى هذا العالم السيد الشريف. ولا يلزم ان يكون تعقل «ج» مثلا، لانه يجوز ان لايكون صورة «ج» فى هذا العالم هى صورة «ب» او «الف». نعم يكون هذا بتجريد آخر فى عالم آخر فوق هذا العالم، فان صورة الكل واحد فى عالم الوجوب لان لكل تعقل عالم يناسبه فالفاعل لالف و «ب» اذا كان فى عالم واحد فصورتهما واحدتان فى هذا العالم وليس يلزم ان يكون صورة «ج» البتةً فى هذا العالم، بل يمكن ان يكون صورة «ج» مع فاعل صورة «الف» و «ب» فى عالم اعلى من هذا العالم. فاذا عقل عاقل صورة «ج» لزم ان يعقل صورة فاعل «الف» و «ب» و يصير الكل واحداً. وهذا قول يحتاج تأمله الى تجريد للعقل و تصفية للفكر.

ثم ان هؤلاء يقولون : لاريب فى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فانما يعقل هذا الشىء باتصالها بالعقل الفعال. فلو كان اتصالها به هو ان يصير هى نفس العقل الفعال، فاما ان يجعل العقل الفعال متجزيا قد يتصل به منها شىء دون شىء ، او يجعل اتصالا واحداً به

يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول، وكلاهما محال.

و هذاالقول منهم ايضاً لا يردعلى مالوحناه من كلام الفيلسوف، فان العقل الفعال على مانبين ليس الاصورة معلولاته من النفوس والاجسام الا ان فى انتهاء الصوراليه لابد الى انتزاعات واعتبارات. فمن معلولاته مايحتاج الى اعتبارات اكثر ممالالاخر، فان الجسم العنصرى مثلا اذا رفضت عنه الامور العارضة فتبقى صورته مساوية للطبيعة بل تتحد معهافانها علةلها. والطبيعة اذا رقضت عنها العوارض تبقى صورتها متحدة مع النفس، والنفس بعد هذا الانتزاع مع العقل. فالنفس الناطقة اذا عقلت الجسم حتى حصلت صورته التى فى العالم الاعلى منه، فيتصل بالعقل الفعال ويتحد معه لااتحاداً تاماً نقياً خالصاً. فقد يتعقل صورة ذاتها وهى بعينها هى العقل الفعال. ولا جل هذا يختلف الاتصالات بها والاتحادات معها، ولاجل هذا يختلف التعقلات. فليس كل اتصال به ان يتحد معه اتحاداً تاماً. و ذلك لايوجب تجزى العقل الفعال ولا ان يكمل النفس.

ولاُمَثِّلُكَ بالنور، ونفرض نورالشمس العقل الفعال، ونورالقمر تحته، و نور المرآة تحته، و نورالماء الذى وقع عليه عكس نورالمرآة تحته، و نورالحجر الذى وقع عليه شعاع الماء تحته، و نضع ان شيئاً مامن هذه الانوار لا يمكن ان يعقل نوراً آخر الا باتصال بنورالشمس، فنور المرآة اذا عقل نور الذى انعكس منها على الماء فانما يتصل بنورالشمس اولاً و بالذات حتى يصير نفس نورالشمس نقياً. ولا هو يصير نفس نورالقمر خالصاً نقياً، بل انه لما انتزع نورالماء من الكدورات بقى نور ذات المرآة، و هذا نور شمسى بالحقيقة، لكن الاتصال التام انما يصح اذا عقلت نور ذاتها ثم نورالقمر. فاذا تعقل نورالقمر على ماهو فى هذا العالم السيد النقى الشريف فيصير هو عين الشمس. فهذا مالدينا، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

و هذا ما دعى فرفوريوس الى ان عمل فى‌العقل و المعقول كتاباً ثنى المشاؤون. و ليس لاحدٍ ان يقول: ان قوله فيه حشف، والذى قال به لما عرف شناعة ما قاله و علم ان مثل هذا الكلام عن مثله مع كثرة حذقه فى‌الحكمة لبديع فعمل فى هذا الباب فصلاً وثيقاً.

و الان لما بلغ فحصنا و طلبنا الى هنافبالحرى ان نورد من كتاب الفيلسوف و غيره ممن نوثق بقوله ما يدل على ما قلناه.

فنقول : قال الفيلسوف فى‌الميمرالثانى من كتاب اثولوجيا: العقل هوالاشياء كلها كمامر مراراً. فاذا عقل ذاته فقد عقل‌الاشياء كلها، فاذا كان هذا هكذا قلنا : ان العقل اذا رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلها. فيكون هو ما هو بالفعل ، لانه انما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون محيطاً بجميع الاشياء التى دونه.

ثم قال : فالعقل لايستحيل و لايتمثل من حال الى حال . و اما النفس فانها يستحيل اذا ارادت علم‌الاشياء. و ذلك انها تلقى بصرها على‌الاشياء بحركتهاالمائلة . وانما صارت الاشياء كذلك، لانها موضوعة فى افق‌العالم العقلى. وانما صارت لها حركة مائلة، لانها اذا ارادت‌علم شىء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها . وانما صارت ذات حركة لانها انمايتحرك على‌شىء ساكن‌ثابت لايتحرك وهوالعقل. فلماصارالعقل ثابتاً قائماً لايتحرك وكانت النفس غير ثابتة ، لم‌يكن بدمن ان يكون النفس متحركة، و الالكان العقل والنفس شيئاً واحداً. وهكذايكون سايرالاشياء .

و بين : ان كلام الفيلسوف كله يدل على ان صورةالمعلول فى العالم الاعلى هى العلة. و اذا القت‌العلة بصرها على ذاتها فقد علمت ذاتها و اتحدت بصورة معلولها و هى ذاتها. و ان المعلول اذا القى‌بصره على ذاته فلا يلوح له‌شىء؛ بل‌يجب ان‌يتحرك و يخرج الى‌الفعل‌وانتزع

من ذاته العوارض حتی یمکن له ان یلقی بصره علی مافوقه.

و الیه ورد قول الفیلسوف فی المیمر الرابع: ان من قدر علی خلع بدنه و تسکین حواسه و وسواسه و حرکاته ـ کما وصفه صاحب الرموز عن نفسه ـ، و قدر ایضاً فی حرکته علی الرجوع الی ذاته والصعود بعقله علی عالم العقلی فیری حسنه و بهائه، فانه یقوی علی ان یعرف شرف العقل و نوره و بهائه، وان یعرف قدر هذا الشیء الذی فوق العقل و هو نور الانوار و حسن کل حسن و بهاء کل بهاء.

والنور والحسن والبهاء فی کلام الفیلسوف هوالمعنی من الصورة، کما اشرنا الیه.

ثم ان الفیلسوف قد اشار فی المیمر الخامس: بان صورة المعلول فی العالم الاعلی واحد غیر مختلف و انما یختلف فی العالم الاسفل و فی منفعله بقوله: ان الانسان الحسی صنم للانسان العقلی. والانسان العقلی روحانی، و جمیع اعضائه روحانیة، لیس موضع العین غیر موضع الید، ولا مواضع الاعضاء کلها مختلفة، لکنها کلها فی موضع واحد. قال: و لذلک صار هیهنا بالشیء و لم یکن الشیء واحداً.

ثم قال: و بالحری ان یکون العالم الاعلی علی هذه الصفة، وان یکون کل منها متصلاً بنفسه لایخالف صفاته ذاته، ولایکون فی اماکن شتی، بل فی موضع واحد و هوالذات. فاذا کانت الاشیاء العقلیة علی هذه الصفة کانت العلل العالیات فی معلولاتها.

و قد اشار فی المیمر الثامن: الی ان صورة المعلولات التی هی فی هذاالعالم لیست لها حیوة و ارادة فی العالم الاعلی، فان عللها فیه کذلک بقوله: النار التی هی فوق هذه النار فی العالم الاعلی هی احری ان تکون نارا. فان کانت ناراً حقاً فلا محالة انها حیوة، وحیوتها ارفع و اشرف من حیوة هذه النار، لان هذه النار صنم لتلک النار.

فقد بان وصح : ان النار التی فی العالم الاعلی هی حیة، وان تلك الحیوة هی القوة القیمة بالحیوة علی هذه النار، و علی هذه الصفة یکون الماء والهواء هناك .

و من وصل بطبعه الی ماقلناه اولاً ، فقد تمکن له ان یتصل الی فهم اقاویل الفیلسوف.

و لیعلم: ان اعظم ما حمل الناس علی انکار ما قلناه فسوء تفقههم بالتعقل، فیدخلون الوهم فی هذا الحکم، و یحملون الذکر والفکر فیه. وللفیلسوف[1] قد بان الفرقان.

و ایضاً فما ذکره الاسکندر الافرودیسی فقد یدل علی ما لوحناه من التعقل، لانه قال فی «مقالة العقل» : الذی لم یعقل بعد الا انه یمکن ان یعقل فهو هیولانی و قوة النفس التی هی هکذا عقل هیولانی ولیس هو واحداً من الموجودات بالفعل، الا انه قد یمکن فیه ان یکون فیه. کلا ان یصیر بتصور الاشیاء الموجودة کلها- فلیس هو اذن واحداً من الموجودات بالفعل ولکنه بالقوة کلها .

و بین: ان کلامه یبتنی علی اتحاد العقل مع الاشیاء اذا تعقلها.

ثم قال فیها[2] : النفس الناطقة اذا عقلت کل واحدة منها فانها تصیر بالفعل معقولاً وعقلاً ، ولم تکن من قبل ولا فی طبیعتها هکذا. ودلالة هذا شدید علی ما قصدناه .

و ایضاً ، فما اورده الحکیم الثانی[3] صریح فی [ما] فصلناه ، فانه قال فی «مقالة العقل»: وانما صارت النفس عقلا بالفعل بالتی هی بالفعل معقولات، فانها معقولات بالفعل، و انها عقل بالفعل شیء واحد بعینه. و معنی قولنا انها عاقلة لیست هی شیء. غیر ان المعقولات صارت صوراً

١- فی الاصل : الفیلسوف .

٢- یعنی : قال الاسکندر الافرودیسی فی مقالة «العقل» .

٣- یعنی : الفارابی .

لها على انها صارت هى بعينها تلك الصورة، فاذن معنى انها عاقلة بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل، معنى واحد.

و هذه المقالة باكثرها تتوقف على ما اردناه، و من اراد ان يعرف هذه فليرجع اليها، فان مقالتى هذه لاتطيق الكلام اكثر من هذا، و انما اوردت اقاويل هؤلاء فيها، لان مقالتنا كاشفه لغموضها و رموزها.

الفصل الثالث

فى ان المعلولات كيف صدرت عن عللها العالية

الواجب جل جلاله قدابدع بذاته صورة العقل فى قوة انيته ليكون بالحقيقة هذه القوة موضوعة لذلك العقل[١] ، فان صورة العقل ليست غير فاعلها، لان العاقل يتحد مع معقوله، فيكون ذات العقل موضوعة للعلم والعمل كلاهما، ولكن الواجب اعلى من هذا كله، اذليست فيه قوة الانفعال اصلاً .

و بعد المرتبة العقلية تكون درجة النفس و هى موضوعة لفعل العقل، فان صورة النفس ليست منفصلة عن ذات العقل، لان العاقل يتحد مع معقوله.

و بعد هذه المرتبة يكون وجود الطبيعة المسماة بالصورة و هى

١- م ض : هذا بظاهره كلام لايجتمع اوله مع آخره ؛ فانه اذا قرران صورة العقل هوذات فاعلها ، فكيف يتصور الابداع فى قوة انيته العقل ؟ ليت شعرى ما المراد بهذه القوة ؟ فانه ليس لها امكان استعدادى مادة ، بل محدث بالذات على اصولهم والامكان الذاتى * لايصير موضوعاً بل يمكن ان يقال له معنى باصول العارفين لاالحكيم .

*) م ض : باى معنى كان؛ اذهو امرسلبى يتنزع العقل الصحيح من الموجود الممكن بعد جعل الجاعل ، ويحكم باتصافه بصفة الامكان فى الواقع . هكذا يجب ان يحقق حال الامكان لاكماتوهمه اكثر القاصرين من انه امر ثابت للممكن فى حال عدمه ؛ فانه تخيل صرف و توهم بحت لااصل له .

موضوعة لفعل النفس ، و هو قابل للصورة الشمسية والزهروية و القمرية والعنصرية بحيث اذاانتزعت منه هذه الامور تصير متحدة مع النفس، فان العاقل يتحد مع معقوله.

و يتلو هذهالدرجة مرتبة الجسم المطلق الذى هو موضوع لفعل الطبيعة بقوة الهيولى الجسمية التى بالحقيقة موضوعة لفعل الطبيعة، وهى كمال للصورة الجسمية، اذالعاقل هو عين معقوله .

وبعد هذهالمرتبة درجة الهيولى الموضوعة لفعل الصورة الجسمية. و هذه الهيولى هى قوة انفعالية محضة ، لاجل عدم قارن ذاتها. و هى ليست منفصلة عن الصورة والقوة اذا انتزعت هذه من محض العدم. و هكذا صدرت الامور الدائمية عن مباديها .

فالصور مقدمة فى الترتيب العقلانى و فى العوالم الالهية على موضوعاتها. و فى هذا العالم فهى مؤخرة عنها ، فان الترتيب اذا ابتدأ من الوجود المحض ينتهى ابداً من الاشرف الى الاخس . و هذا الذى سماه الفيلسوف فى كتاب **البرهان** بالاقدم و الاعرف عندالعقل. و اذا ابتدأ من العدم الخالص يصير الاول هوالاخر، والاخر هوالاول. و هذا الذى سماه بالاقدم عندالحس، فان محض العدم صار موضوعاً لقوة انفعالية محضة. و هذا الذى سماه زرادشت باهر من الذى هو محتاج محض و به يفنى كل الموجودات ، وقداحال الشرور اليه، فانها لاتكون الا فى عوالم العدم. و كلامه حق لم يصدر عنه الا بتأييد سماوى.

و الفاعل بالذات واولاً للصورة الجسمية هوالطبيعة، والهيولى الجسمانية موضوعة لها. والفاعل الذاتى الاولى للطبيعة الكلية هوالنفس الكلية، والطبيعة مع جسمها موضوعة لقبول النفس مع الجسم ينتقش لفعل الواجب. وهذا الفعل هو صورة العقل وهو صورة التمامية للعالم. وهذا معنى قول الفيلسوف: ان الحد اذا انحل فينحل الى مادة وصورة والمادة

تكون اقرب الى العدم، والصورة الى الوجود وهوالفعل، والعدم هوالقوة.

والموجودات على هذا النحو من الترتيب بانت عن مبدأ المبادى جل جلاله وصارت السموات متحركة حركات دائمية لشوقها الى الوجود بالفعل ، وهذا العالم المتوسط صار موضوعاً لافاعيلها ، لان[1] يحدث منها بقوة الحركة فيه فعل قوى. ومقدارهذاالفعل وان كان واحداً بالنسبة الى الفاعل، الا انه مختلف بالقياس الى القابل. و هذا الجسم الوسطانى ليس ان يقبل الاثر من فاعله و هوالسماء على نهج واحد و نحو واحد و درجة واحدة، فان الاقرب يقبله اكثر، والابعد الاقل، و الاوسط الاوسط.

فلاجل هذا اختلفت صورالعناصر و هى مقدار اثر هذا الفاعل فى ذاك القابل، فصارت ناراً وهواءً وماءً وارضاً. فصار هذاالجسم الوسطانى موضوعاً لفعل السادة العلويات اذاحدثت فيه منها هذهالامور البديعية، و صارت هذهالامور موضوعة لفعل السادة من النجوم، اذالاقرب منها يؤثر فيها اثراً غير ما يؤثر فيه الا بعد والاوسط. وكذلك المشرقى يفعل فيها مالايفعله المغربى. وكليات هذه مذكورة فى علم النجوم الاحكامى على قدر ما وصل اليه الفكر الانسانى.

ولاجل هذا الاختلاف اوجدت الامزجة والقوى واجناسها مع كثرة انواعها منحصرة فى المعدن والنبات والحيوان.

واعلم ان للقابل فى تأثره[2] من فاعله الاجل منه كمال و نقصان. و الكمال هوالذى لايكون الزيادة على هذا الاثر ممكناً لجنس هذا القابل. واذا تجاوز عن هذا الحد فخرج عن القابل واتحد مع الفاعل. والنقصان هوالذى لايكون قبول الاثر الانقص منه ممكناً لجنسه ، حتى اذا تنزل عن هذا الحد صار لا متأثراً بالفعل بل قوة محضة.

والصورة الانسانية هى كمال لاثر الفاعل فى القابل. والصورة

١- فى الاصل : لئن . ٢- فى الاصل : تؤثره .

المعدنية هی نقصان اثره فيه. فاول درجة المعادن يتصل بآخر الاسطقسات، و آخر درجتها باول النبات، و آخر النبات باول الجزء الغير الناطق من الحيوان، و آخر درجة الجزء الغيرالناطق منه باول درجة الناطق منه، و آخر درجة الناطق منه باول درجة الملائكةالروحانيين. واليه اشار افلاطن الالهی: كلما كان كمال صورة الانسان اكثر، كان قربه الى العقل اشد[1].

فقد بان ولاح ان مراتب الموجودات متصلة غير منفصلة. والمرتبة التی تتلو الاخر هی بالذات واولا، فان الاخس منهما ينقاد الاشرف اكثر مما ينقاد الاشرف من ذاك الاشرف. ولذلك قدر فی حكمته ارسال الرسل والائمة المعصومين الى عباده و على النحو [الذی] يحری ان يصدق بترتيب العوالم.

و عليه استقر رأی الفيلسوف. وقال هو فی خواتيم الميمر الثامن من كتاب **اثولوجيا** : ان الاله الاول و هوالنور الاول نورالانوار، و هو نور لانهاية له، ولاينفد و لايزال ينيرويضیء العالم العقلی دائماً، فلذلك صار العالم العقلی لاينفد ولا يبدد. ولما صار هذا العالم العقلی دائماًصير فرعه و يشاهد العالم. واعنی بالفرع العالم السماوی، ولا سيما مادة هذا العالم، فانه لولم يكن يلائم هذا العالم لم يدبر هذا العالم، فان ترك طلب النور الذی فوقه مشغل[2] تدبير هذا العالم لم يتيسر له، فصاريدبر العالم العقلی النور الاول، و يدبر العالم السماوی العالم العقلی. و هذه التدابير كلها انما تقوى بالمدبر الاول الذی يمدها بقوة التدبير والسياسة

١- مض : ای كلما كان الانسان احسن صورة يكون اشد مناسبة فی بدو الفطرة بالعقول النورية ، او كلما كان كمال صورة الانسان ای النفس المجردة اكثر وعلمه اوفر ، كان قربه الى الاول تعالى و عقوله [اكثر و اوفر] ولعل الحكيم الالهی يتصور كلا منهما و كلاهما مراده .

٢- كذا فی الاصل ؟

العقلية. ثم صارت النفس حسنة غير ان العقل احسن منها، لانها صنم للعقل[١] الا انها اذا القت[٢] بصرها على العالم[٣] العقلى ازداد حسنا.

و قال فى الميمر الثالث: ان الله عزوجل علة للعقل، والعقل علة للنفس، والنفس علة للطبيعة، والطبيعة علة للاكوان الجزئية كلها[٤]. غير انه ان كانت الاشياء بعضها علة للبعض، فان الله تعالى علة لجميعها كلها غير انه علة لبعضها بغير توسط، وهو الذى جعل العلة كما قلنا فى سلف.

و الدليل على ذلك ما نحن ذاكر ان شاءالله تعالى: ان الشىء بالقوة لايكون سبباً بالفعل الا بان يكون بالفعل شىء آخر يخرجه الى الفعل. و اما الشىء الكائن بالفعل فانه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوة الى الفعل فانه ينظر الى نفسه لا الى خارج، فيخرج تلك القوة الى الفعل و يبقى هو دائماً على حالة واحدة لاحاجة به الى ان يصير الى شىء.

قال: فان كان هذا هكذا فالشىء الكائن بالفعل هو افضل من الشىء الكائن بالقوة، والطبيعة غير طبيعة الاجزاء، فالعقل والنفس قبل الطبيعة. غير انه ينبغى ان يعلم ان النفس وان كانت هى ما هى بالفعل؛ فانها معلولة من العقل. والعقل وان كان هو ما هو بالفعل، فانه معلول من العلة الاولى، لانه انما يفيض على النفس صورة من العلة الاولى التى صارت بالقوة فيه، و هى الانية الاولى غير انه وان كانت النفس فى الهيولى يفعل وال... يفعل فى النفس فانما ... الهيولى الصورة و... النفس الصورة ايضاً... عزوجل فانه يحدث ... و صورها ولكن ... بعض. هذا بيان الترتيب وذلك ما اردناه[٥].

١- م ض: مثال وظل له. ٢- م ض: وتتوجهت اليه بالتوجه التالى بترك لذات الدنيا و مافيها لاهلها، كماقالت فئة الصوفية النورية والفلاسفة الالهية فى تعاليمهم.

٣- مض: بتحصيل المعارف و الصفات الحسنة. ٤- فى الاصل: كلها الجزئيه.

٥- وقد سقطت العبارات فى مواضع النقط.

الفصل الرابع

فی ان الواجب جل جلاله عقل لذاته وعاقل لذاته و معقول لذاته

واذ قد دللنا على هذه الامور الشريفة و شرحنا امرها على قدر طلبنا، فنقول:

ان المانع للصورة من ان تكون عقلاً بالفعل وان يعقل، هوالمادة التى يوجد الشىء فيها. فمتى كان الشىء فى وجوده غير محتاج الى مادة كان جوهره عقلا بالفعل. و هذه حال الاول. فهو اذن عقل بالفعل، وهو ايضاً معقول بجوهره، لان المانع ايضاً للشىء من ان يكون بالفعل معقولا وان يكون بجوهره معقولا، هوالمادة و هو معقول و عاقل من جهة ماهو عقل، لان الذى هويته عقل فذلك هو معقول للذى هويته عقل و ليس يحتاج - فى ان يكون معقولاً - الى ذات اخرى خارجة عنه بعقله، بل هو بذاته يعقل ذاته فيصير العقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وبان ذاته يعقل معقولاً بالفعل. وكذلك ليس يحتاج - فى ان يكون عقلاً وعاقلاً بالفعل - الى ذات تعقلها وتستفيدها من خارج، بل يكون عقلاً و عاقلاً بالفعل بان يعقل ذاته، فان الذات التى تعقل هى الذات تعقل، فهو عقل من جهة ما هو معقول، وانه معقول ،و انه عاقل هى كلها ذات واحدة و جوهر واحد غيرمنقسم، و ليس المعقول منه غير انه عاقل وعقل لذاته. و هذا ما اردنا بيانه.

الفصل الخامس

فى ان الواجب بم يعقل الاشياء من ذاته من غيران يدخل فيه زمان و تغير

و ليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء لا من ذاته بل من الاشياء. والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقويمها بالاشياء. واما عارض لها ان تعقل، ولا تكون واجبة الوجود من كل جهة، بل نرجع و

نقول: لانه مبدأ للموجودات التامة باعيانها، وللموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها. وبالجملة: فان وجود الكل يعود اليه عز اسمه، و هو قد تعقل ذاته بذاته. وذاته هو صورة الاشياء بالحقيقة على نحو ما علمت، فيكون اذا عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها على نحو اشرف واعلى، فان صورة الكل قد فاضت من لدنه، والعقل هو فعله الاول و هو لاينفصل عنه، فيكون عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول، على ان ذاته و عقله لذاته شيء واحد[1] في الوجود ، فيكون معلوله الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً من غير تغاير، والتغاير بنحو من الاعتبار. فالاول اذا عقل ذاته و عقل انه مبدأ كل موجود، عقل اوائل الموجودات و ما يتولد عنها، ولا شيء من الاشياء توجد الا وقد صار من جهة مايكون واجباً بسببه، فتكون هذه الاسباب تتأدى لمصادماتها الامور الجزئية. فالاول يعلم الاسباب و مطابقاتها، فان ذاته هي صورة الاشياء على وجه اشرف، فانه علة لكل الاشياء و صورة العالم في العالم الاعلى هي نفس العلة . و هي اذا عقلت ذاتها فقد تعقل المعلولات في العالم الاعلى. فهو يعقل الانسان العقلي الغير المختلف، والنار التي هي حيوة بالفعل. وهكذا يعقل الحركات والسكنات والصور والمواد من حيث هي حية موجودة في العالم الاعلى دون الادنى، ولكن انه لايعقل الاشياء في هذا العالم الواقع تحت الحركة والزمان، فانه لو تعقلها كذلك فيكون تارة تعقل منها انها موجودة غير معدومة، وتارة تعقل انها موجودة غير معدومة، ولكل من الامرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود داخلاً تحت الزمان والحركة.

و ايضاً فهذه الامور ان عقلت على انها واقعة في هذا العالم، فان عقلت بصورها فلم يعقل بما هي واقعة في العالم الادنى، بل انها واقعة

۱ـ في الاصل : شيئاً واحداً .

فى‌العوالم الالهية. وان عقلت على انها مقارنة لمادة و عوارض فلم تكن معقولة،بل واقعة تحت‌الخيال. فاذن، الواجب يعقل كل شيء على‌هذا النحو. و بالجملة: انه لما كان تعقلا بالفعل المحض- و هذا لا يختلف- فهو يعقل كل تعقل، فيكون هو يعقل الاشياء الثابتة والفاسدة والازمنة والحركات فى‌العوالم العالية على نحو لايتكثر ذاته. و كيف‌تكثرت ذاته ولم تكثرت حين ابدعها؟ ومعنى قولنا «حين ابدعها وحين اعقلها»واحد ، ولنرجع الى‌المثال و نقول:

ان نور الشمس الذى هو نورالقمر و نورالمرآة و نوركل منور فى‌العالم الاعلى لا فى عالم‌البصر، فان‌كل نور فى هذا العالم يخالف صاحبه اذا قام بذاته و عقل بذاته ذاته، فقد يعقل نورالقمر والمرآةو غيرها على وجه اشرف مما هو فيها، فانه انما هو فيها على وجه‌الانفعال وعندالشمس على طريق‌الفعل. وحصول الشيء لمنفعله اذا كان يوجب انكشافه له، فحصوله لفاعله يدل عليه اكثر، لانه ذات فاعله فى‌العالم السيد العلوى و متحد معه و ليس متحداً مع منفعله.

قال‌الفيلسوف فى‌الميمر الخامس من اثو لوجيا: و نقول : ان كل فعل فَعَلَهُ الباری الاول عزوجل فهو تام كامل، لانه علة ثابتةليس من ورائها علة اخرى. ولا ينبغى لمتوهم ان يتوهم فعل من افاعيلهاناقصاً، لان ذلك لايليق بالفواعل الثوانى، اعنى‌العقول. فبالحرى ان لايليق بالفاعل الاول؛ بل ينبغى ان لا يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هى قائمة عنده وليس شيء عنده اخيراً، بل‌الشيء الذى عنده اولا" وهو هيهنا اخيراً. و انما يكون الشيء اخيراً، لانه زمانى والشيء الزمانى‌لا يكون الا فى الزمان الذى وافق ان يكون فيه. و اما فى‌الفاعل الاول‌فقد كان لانه ليس هناك زمان، فان‌كان الشيء الملاقى فى‌الزمان‌المستقبل هو قائم هناك، فلا محالة انه انما يكون هناك‌موجوداً قائماً بذاته، كما

انه سیکون فی المستقبل. فان کان هذا هکذا فالشیء اذن الکائن فی المستقبل هوهناك موجود قائم لایحتاج فی تمامه و کماله الی احد الاشیاء البتة. فاذن الاشیاء عندالباری جل ذکره کاملة تامة- زمانیة کانت ام غیر زمانیة- وهو عنده دائم. و کذلك کانت عنده اولا کما یکون عنده اخیراً. فالاشیاء الزمانیة انما یکون بعضها من اجل بعض، و ذلك: ان الاشیاء اذا هی امتدت وانبسطت وبانت عن الباری الاول کانت بعضها علة کون بعض، واذا کانت کلها معاً ولم یمتد ولم ینبسط و یبین من الباری لم یکن بعضها علة کون بعض، بل یکون الباری الاول علة کونها کلها. فاذا کان بعضها علةً لبعض کانت العلة یفعل المعلول من اجل شیء ما. والعلة الاولی لم یفعل معلولاتها من اجل شیءما. و علی هذا النحو قد تعقل الواجب الاشیاء من ذاته من غیر ان یقع علیه حرکة و زمان، و هذا ما اردنا بیانه.

خاتمة

یاسیدی ورب عقلی، انی لمافهمت من کتب الفیلسوف: ان الحسن الحق هو الکائن فی باطن الشیء لافی ظاهره، وجُلُ الناس انما یشتاق الی الحسن الظاهر ولایشتاق الی الحسن الباطن، فلذلك لایطلبوه ولا یفحصون عنه ، لان الجهل قد غلب علیهم ، و استغرق عقولهم. فلهذا العلة لایشتاق الناس کلهم الی معرفة الاشیاء الخفیة الا القلیل منهم الیسیر، وهم الذین ارتفعوا عن الحواس و صاروا فی حیز العقل.

تفحصت بقدر طاقتی عن غوامض العلوم، وسألت العون والتوفیق لایضاح هذا من الله عزوجل ورفعت الیه یدی لاالد اثریْن فقط. بل توجهت الیه بعقلی حتی انار عقلی بنوره الساطع.

و رسمت هذه المقالة و سمیتها بالمستورة اذالناس لم یستأهل لها.

و جعلتها تحفه لمجلسک الشریف النقی الفاضل العقلی[1] ، فالق بصرك اليها، فان طابق رأى الفيلسوف فاعلمنى حتى افسر تمام كتابه المعروف **بالحكمة الخاصة** . وان زل فيها قدم فكرى ونظرى فاهدنى الحق، فان الحق احق بالاتباع .

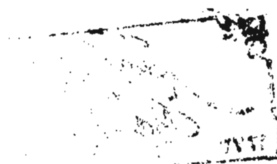
وليكن هذا آخر مقالتنا فى هذاالباب ، والحمدلله وحده ، والصلوة على رسوله و آله الطاهرين .

و قد عملها و رسمها احوج خلق الله اليه: كافى بن محتشم بن عميدبن محمد القاينى[2] سنة ١٠٦٦ .

١ـ ولعله هو ميرابوالقاسم الحسينى الفندرسكى.

٢ـ م ض: واظن انه رحمه الله من تلامذة السيد الحكيم الكامل النقى ميرابوالقاسم الحسينى الفندرسكى ـ نورالله روحه العزيز؛ ـ فانه ـ رحمه الله ـ تكلم فى هذه الرسالة الشريفة بالاصول المنقولة عن السيد المسطور كما صرح به فى الرسالة الصناعية (تتبع) ، على ماسمعتها عن تلميذه الفاضل الحكيم آخوند مولانا موسى الطيب ـ رحمه الله ـ و هو استادى .

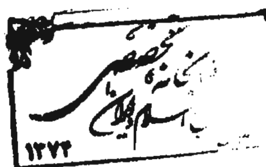
فهرست اعلام





printed in sh · e.e.f. printing House
Tehran - Iran

Legacy of Iran & Islam



Risa'il-i Ḳāyinī

Edited by

Sayyid Muḥammad Bāḳir Ḥudjdjatī

Scientific & Cultural Publications Company

68